Sabine Ipsen-Peitzmeier, Markus Kaiser (Hg.)

Zuhause fremd

Russlanddeutsche zwischen Russland und Deutschland



Zuhause fremd – Russlanddeutsche zwischen Russland und Deutschland

bibliotheca eurasica herausgegeben von Markus Kaiser | Band 3

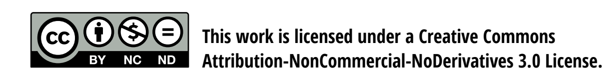
Sabine Ipsen-Peitzmeier, Markus Kaiser (Hg.)

Zuhause fremd – Russlanddeutsche zwischen Russland und Deutschland




Dieser Band wurde mit Unterstützung des vom DAAD geförderten Zentrums für Deutschland- und Europastudien (ZDES) gedruckt (Direktoren und Projektverantwortliche: 2001-04 Dr. Markus Kaiser, ab 2005 Prof. Dr. Reinhold Hedtke, beide Universität Bielefeld, und Prof. Dr. Nikolai Skvorzov, Staatliche Universität St. Petersburg).

Eingesandte Manuskripte wurden durch vom Wissenschaftlichen Beirat des Zentrums für Deutschland- und Europastudien (ZDES) benannte Gutachter geprüft.



Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

Redaktion & Lektorat: Erik Borg, Hannover
Korrektorat: Heiderose Römisch, Bielefeld
Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Umschlagfotografien: Hans-Erich Viet (Hintergrund),
Dirk Peitzmeier (äußere Fotos der Fotoleiste),
Markus Kaiser (mittleres Foto der Fotoleiste).
Projektmanagement: Andreas Hüllinghorst, Bielefeld
Herstellung: Justine Haida, Bielefeld
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
ISBN 3-89942-308-9

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: *http://www.transcript-verlag.de*

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: *info@transcript-verlag.de*

Inhalt

Danksagung 9

Sabine Ipsen-Peitzmeier und Markus Kaiser
Vorwort: Zuhause fremd –
Russlanddeutsche zwischen Russland und Deutschland 11

Ortsbestimmung einer wissenschaftlichen Debatte

Markus Kaiser
Die plurilokalen Lebensprojekte der Russlanddeutschen
im Lichte neuerer sozialwissenschaftlicher Konzepte 19

**Ankunfts- und neuer Lebensort:
Integration oder Differenzierung?**

Joachim Brüss
Miteinander oder Nebeneinander?
Zum Einfluss von Akkulturationspräferenzen und
Eigengruppenfavorisierung auf die Kontakte zwischen
deutschen, türkischen und Aussiedler-Jugendlichen 63

Rainer Strobl
Chancen und Probleme der Integration junger Aussiedler
aus der früheren Sowjetunion 87

Dorothea Brommler
Neue Herausforderungen – neue Instrumente?
Deutsche Aussiedler-Politik am Scheideweg 109

Hans-Werner Retterath
Chancen der Koloniebildung im Integrationsprozess
russlanddeutscher Aussiedler? 129

Waldemar Vogelgesang
Religiöse Segregation und soziale Distanzierung – dargestellt am Beispiel einer Baptistengemeinde zugewanderter Spätaussiedler ... 151

Ankunfts- und neuer Lebensort: selbst- versus fremdbestimmt

Astrid Baerwolf
Identitätsstrategien von jungen ›Russen‹ in Berlin. Ein Vergleich zwischen russischen Deutschen und russischen Juden ... 173

Maria Savoskul
Russlanddeutsche in Deutschland: Integration und Typen der ethnischen Selbstidentifizierung ... 197

Ulrich Reitemeier
Im Wechselbad der kulturellen Identitäten. Identifizierungs- und De-Identifizierungsprozesse bei russlanddeutschen Aussiedlern ... 223

Tatiana Golova
Akteure der (extremen) Rechten als Sprecher der Russlanddeutschen? Eine explorative Analyse ... 241

Vladimir Ilyin
Religiosität als Faktor für die Immigrationspraxis ethnischer Deutscher in die Bundesrepublik Deutschland ... 275

Ankunfts- und neuer Lebensort: Exklusion und ihre Folgen

Sabine Zinn-Thomas
Kriminelle, junge Spätaussiedler – Opfer oder Täter? Zur Ethnisierung des Sozialen ... 307

Irina Rabkov
Deutsch oder fremd?
Staatliche Konstruktion und soziale Realität
des ›Aussiedlerseins‹ 321

Multiple Lebensorte und transnationale Lebensprojekte

Tsypylma Darieva
Russlanddeutsche, Nationalstaat und Familie in
transnationaler Zeit 349

Michael Schönhuth
Heimat? Ethnische Identität und Beheimatungsstrategien einer
entbetteten ›Volksgruppe‹ im translokalen Raum 365

Olga Kourilo
Russlanddeutsche als Vermittler im interkulturellen Dialog 381

Anhang

Zusammenfassung der Beiträge 409

Autorinnen und Autoren 423

Danksagung

Diese Anthologie ist ein Ergebnis der vom Deutschen Akademischen Austausch Dienst (DAAD) geförderten wissenschaftlichen Kooperation zwischen der Staatlichen Universität St. Petersburg (SPbGU) und der Universität Bielefeld. Von 1993 bis 2003 finanzierte der DAAD einen »Deutschsprachigen Studiengang Soziologie« an der Soziologischen Fakultät der SPbGU und seit 2001 unterstützt er dort den Aufbau eines Zentrums für Deutschland- und Europastudien (ZDES)[1], das am 26. April 2004 an der Staatlichen Universität St. Petersburg offiziell eröffnet wurde. Neben der Rektorin der Staatlichen Universität St. Petersburg, Professor Dr. Ljudmila Werbitskaja, und dem Rektor der Universität Bielefeld, Professor Dr. Dieter Timmermann, haben der Leiter der Abteilung für Kultur und Bildung des Auswärtigen Amtes, Ministerialdirektor Wilfried Grolig, und der Generalsekretär des Deutschen Akademischen Austauschdienstes (DAAD), Dr. Christian Bode, das ZDES als russisch-deutsche Zentraleinrichtung an der SPbGU eröffnet.

Das ZDES hatte in einem call for papers für eine Fachtagung »Zuhause fremd: Russlanddeutsche in Russland und Deutschland« russische und deutsche Wissenschaftler eingeladen, ihre Perspektiven auf das Tagungsthema darzustellen. Mit diesem Band liegen die überarbeiteten Ergebnisse der vom 26. bis zum 29. Februar 2004 an der Universität Bielefeld durchgeführten Tagung vor. Die meisten russischen Autoren dieser Anthologie waren als Gastwissenschaftler an der Universität Bielefeld oder an anderen bundesdeutschen Hochschulen tätig. Ihre Beiträge entstanden im Zuge ihrer durch das ZDES initiierten und finanzierten Gast- und Forschungsaufenthalte in Deutschland.

Unser Dank für die Finanzierung dieser Tagung und des Sammelbandes mit deutsch-russischer Zusammensetzung gilt dem DAAD. Professor Dr. Eckhard Dittrich, Universität Magdeburg, hat als Mitglied des Wissenschaftlichen Beirates des ZDES die vorliegende Anthologie begutachtet. Für seine Hinweise, Kritiken und Unterstützung bedan-

1 Weltweit existieren 14 weitere Zentren für Deutschland- und Europastudien. Aktuelle Informationen über das russisch-deutsche Zentrum in St. Petersburg finden Sie auf der Homepage des ZDES (http://www.zdes.spb.ru).

ken wir uns. Das Tagungs- und Publikationsvorhaben wurde ferner von Professor Dr. Jürgen Feldhoff als Vorsitzendem des Wissenschaftlichen Beirates nachhaltig unterstützt und Professor Dr. Reinhold Hedtke hat, als neu berufener deutscher Direktor des ZDES im ersten Halbjahr 2005, die Fertigstellung des Bandes ermöglicht. Ihnen gilt unser Dank. Darüber hinaus möchten wir auch den ABH-Mitarbeitern des ESTA-Bildungswerkes in Detmold danken, die einigen russischen Wissenschaftlern für Interviews zur Verfügung standen und ihnen den Zugang zu russlanddeutschen Familien erleichterten.

Für das einfühlsame Lektorieren der Texte danken wir Erik Borg, Hannover. Für die Erstübersetzung von Texten aus dem Russischen gilt unser Dank Anna Martina Knafla, München, für das Korrektorat danken wir Heiderose Römisch, Universität Bielefeld. Roswitha Gost und Karin Werner vom transcript Verlag danken wir für die verlegerische Betreuung.

St. Petersburg und Bielefeld, im Mai 2005
Sabine Ipsen-Peitzmeier
Markus Kaiser

Vorwort: Zuhause fremd – Russlanddeutsche zwischen Russland und Deutschland

Sabine Ipsen-Peitzmeier und Markus Kaiser

Von einem aus Mitteln der deutschen Auswärtigen Kulturpolitik finanzierten Zentrum für Deutschland- und Europastudien (ZDES) in St. Petersburg (RF) wird wohl zu Recht erwartet, dass es die gesellschaftspolitisch zentrale Frage der Russlanddeutschen aufgreift und bearbeitet. Die Zentren für Deutschland- und Europastudien, die der DAAD in derzeit 15 Ländern weltweit fördert, werfen, aus der wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Perspektive des jeweiligen ›Gastlandes‹ heraus, einen Blick auf deutschland- und europabezogene Themen und Fragestellungen und tragen so zu einer erfrischenden Bereicherung der akademischen Debatten bei.[1] In der vorliegenden Anthologie lassen wir, unseren *translokalen* Standortvorteil nutzend, russische und deutsche Autoren zu Wort kommen, die den Gegenstand vor dem Hintergrund ihrer wissenschaftlichen Traditionen auf unterschiedliche Art und Weise betrachten. Dabei wird ein vielschichtiges Bild entworfen, das sich vor allen Dingen durch die Darstellung der ›russischen Sicht‹ auszeichnet. Gerade durch die Gegenüberstellung russischer und deutscher Beiträge und die Darlegung der individuellen Anschauungen und Erkenntnisse wird der Blickwinkel für ein die öffentliche ebenso wie die wissenschaftliche Debatte der letzten beiden Jahrzehnte in Deutschland stark prägendes Thema erweitert.

Das russisch-deutsche ZDES will mit seiner Forschungslinie »Differenzierungen, Verflechtungen und Entgrenzungen« vor allem die Forschung zu gesellschaftlichen und politischen Konstellationen in einem erweiterten Europa sowie im östlichen Europa mit seinen kulturellen Nachbarn, die nach dem Zerfall der Sowjetunion an den Grenzen der Russischen Föderation entstanden sind, anstoßen und fördern.[2] Die Vielzahl der Siedlungsgebiete der Russlanddeutschen zwischen Magadan, Irkutsk, Krasnojarsk, alle in Sibirien, über Halbstadt, Novosibirsk, Omsk und Almaty, wie auch Bischkek im Süden, bis nach Odessa und Kaliningrad und bis zu den neuen Lebensorten in Deutschland ist einer von vielen Indikatoren für die Vielfalt und Heterogeni-

1 Zum Stand der Deutschland- und Europaforschung in der Russischen Föderation siehe Belokurova (2002).

2 Erste Ergebnisse wurden bereits publiziert (Kaiser 2004, Yurkova 2004).

tät des transkontinentalen Kulturraumes Eurasien (Kaiser 2004). Die von ZDES-Mitarbeitern durchgeführten Fallstudien zu Russlanddeutschen (siehe Ilyin und Savoskul in diesem Band) legen mit sozial- und kulturwissenschaftlichen Methoden beispielhaft die gesellschaftlichen Differenzierungen, Verflechtungen und Entgrenzungen dieses geografischen Raumes offen. Die Anthologie will darüber hinaus aufzeigen, zu welchen Ergebnissen und Einsichten russische Wissenschaftler bei der Erforschung der Situation der Russlanddeutschen in Deutschland im Gegensatz zu den hiesigen Forschern gelangen. Die editorische Bearbeitung der Texte des vorliegenden Sammelbandes versuchte daher eher dem Gedanken der Sichtbarmachung von unterschiedlichen Zugängen und Wissenschaftstraditionen als einer zu erzielenden sprachlichen und formalen Vereinheitlichung Rechnung zu tragen.

Das Titelbild zeigt im Hintergrund das Weihnachtsfest in dem kirgisischen Dorf Rotfront[3], dessen deutschstämmige Bewohner Nachkommen der vor mehr als 300 Jahren aus Friesland eingewanderten Glaubensgemeinschaft der Mennoniten sind (vgl. den Beitrag von Vogelgesang in diesem Band). Das mittlere Bild der Fotozeile wurde in einer Bäckerei im kasachischen Pawlodar aufgenommen, die durch die karitative translokale Nichtregierungsorganisation »Pawlodar – Germering« unterstützt wird. Dank der ehrenamtlichen Tätigkeit von Germeringer Bäckermeistern und -gesellen sowie durch die gespendete Backstubenausrüstung soll Deutschstämmigen aus Pawlodar und Umgebung eine Perspektive für das Bleiben aufgezeigt werden. Die beiden äußeren Fotos zeigen jugendliche Russlanddeutsche in der Bundesrepublik, die in sozialen und kulturellen Projekten der Integration von Spätaussiedlern, bei der Ausbildung sowie in der Freizeitgestaltung durch das ESTA Bildungswerk e.V. in Detmold betreut werden.

Durch den politischen Umbruch ist der ›Eiserne Vorhang‹ geöffnet, sind Trennungen aufgehoben und die Verbindungen zwischen Ost und West wieder begehbar geworden. Russlanddeutsche als Aus-

3 Das Foto hat uns dankenswerterweise der Dokumentarfilmproduzent Hans-Erich Viet zur Verfügung gestellt, dessen Dokumentarfilm »Milch und Honig aus Rotfront« im Jahre 2001 auf der Berlinale uraufgeführt wurde. Darüber hinaus wurde der Film auch auf der Fachtagung »Zuhause fremd: Russlanddeutsche in Russland und Deutschland« an der Universität Bielefeld gezeigt und Herr Viet stand den Tagungsteilnehmern als Diskussionspartner zur Verfügung.

bzw. Spätaussiedler[4] und russische Juden als Kontingentflüchtlinge[5] sind aus den Nachfolgestaaten der Sowjetunion nach Deutschland migriert und erhalten hier wie dort eine besondere gesellschaftliche, wissenschaftliche und mediale Aufmerksamkeit. Sowohl im Herkunfts- als auch im neuen ›Heimatland‹ scheinen sie zuhause fremd zu sein, obwohl sich an beiden Orten karitative Projekte um ihre Integration und die Sicherung ihrer wirtschaftlichen Existenz bemühen.[6]

4 Die Termini Aussiedler und Spätaussiedler werden undifferenziert gebraucht. Das Gesetz über die Angelegenheiten der Vertriebenen und Flüchtlinge, kurz Bundesvertriebenengesetz (BVFG), Erstfassung bereits vom 19. Mai 1953 und in der Neufassung vom 1. Januar 1993, definiert die Begriffe wie folgt:
Aussiedler sind deutsche Staatsangehörige oder Volkszugehörige, die vor dem 8. Mai 1945 ihren Wohnsitz in den ehemaligen deutschen Ostgebieten bzw. in Danzig, Estland, Lettland, Litauen, der ehemaligen Sowjetunion, Polen, der ehemaligen Tschechoslowakei, Ungarn, Rumänien, Bulgarien, Jugoslawien, Albanien oder China hatten und diese Länder nach Abschluss der allgemeinen Vertreibungsmaßnahmen vor dem 1. Juli 1990 oder danach im Wege des Aufnahmeverfahrens bis zum 31. Dezember 1992 verlassen haben (§ 1 Abs. 2 Nr. 3 BVFG).
Spätaussiedler sind in der Regel deutsche Volkszugehörige, die die Aussiedlungsgebiete nach dem 31. Dezember 1992 im Wege des Aufnahmeverfahrens verlassen haben und innerhalb von sechs Monaten ihren ständigen Aufenthalt im Geltungsbereich des Gesetzes (also in der Bundesrepublik Deutschland, d.V.) genommen haben (§ 4 BVFG).

5 Kontingentflüchtlinge sind Ausländer, die im Rahmen humanitärer Hilfsaktionen der Bundesrepublik Deutschland aufgenommen worden sind. Bei den aufgenommenen Migranten handelt es sich vorwiegend um jüdische Familien aus den Staaten der ehemaligen Sowjetunion. Die Aufnahme basiert auf einer Vereinbarung der Ministerpräsidenten der Länder vom 15. Februar 1991. Die Kontingentflüchtlinge sind Asylberechtigten weitgehend gleichgestellt und besitzen einen dauerhaften Aufenthaltsstatus.

6 Die Programme zur Förderung deutscher Minderheiten in Osteuropa – vor allem in Russland – und Zentralasien der Deutschen Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (gtz) GmbH, Eschborn, im Auftrag des Bundesministeriums des Inneren (BMI) sind hier nur ein Beispiel. Während es in der Anfangszeit um die konkrete Lebenssituation und Infrastruktur der deutschen Minderheiten ging, beschäftigt sich die gtz heute verstärkt mit

Zuhause fremd zu sein, deutet auf eine mangelnde soziale Integration hin. In der Sowjetunion galten die Russlanddeutschen als »die Deutschen« und im Zuge der Kollektivierung der Landwirtschaft häufig auch als »die Kulaken«[7]. Sie wurden demzufolge enteignet, benachteiligt und fühlten sich unerwünscht. Entkulakisierung, Verschleppung in Lager, Umsiedlungen nach Zentralasien oder Sibirien waren Ereignisse, die das Leben vieler Russlanddeutscher bestimmten. Ulla Lachauer (2002) schildert eine deutsch-russische Familiengeschichte, in deren Mikrokosmos sich ein ganzes Jahrhundert deutsch-russischer Geschichte ablesen lässt und deren Lebenswelt u.a. das sibirische Dorf Ust-Omtschug, die kasachische Stadt Karaganda, Winnipeg in Kanada und Mannheim in Deutschland umspannt. Nach oft jahrzehntelangem Bemühen endlich in der Heimat ihrer Vorfahren angekommen, nennt man sie in Deutschland »die Russen«. Sie selbst bezeichnen sich als Russlanddeutsche, deutsche Russen, russische Deutsche oder schlicht als Deutsche.[8]

Die Lebenswelten der Russlanddeutschen im jeweils kulturell

Fragen der Gemeinschaftsförderung und der Erhaltung der deutschen Kultur. Dazu gehören beispielsweise Sprachkurse, Maßnahmen zur Berufsbildung oder Gesundheitsaufklärung und Jugendarbeit. In der Russischen Föderation und in Zentralasien unterhält die gtz ein Netz von Hunderten Deutsch-Russischer Häuser und Begegnungsstätten.

7 Das Wort »Kulak« symbolisierte den Reichtum an Grund und Boden, Vieh und landwirtschaftlichen Geräten, der in einer Hand (Kulak bedeutet im Russischen Faust) konzentriert war. Zugleich war es aber auch ein Synonym für »Wucherer« oder »Dorfkapitalist«. Beide Bedeutungen haben historische Wurzeln. Sie wurden aber erst im Zuge der Kollektivierung der Landwirtschaft von Partei- und Staatsfunktionären und von Bauern selbst inflationär gebraucht. Sie dienten dabei zur Kennzeichnung vorhandener oder vermeintlicher Ausbeutungsverhältnisse und zur Rechtfertigung der »Entkulakisierung«, der Beseitigung der Schicht wohlhabender Bauern. Die Zuordnung zur Schicht der wohlhabenden Bauern wurde von den kommunistischen Partei- und Staatsfunktionären unterschiedlich und vielfach willkürlich vorgenommen. Sie hatte von Anfang an politische Zwecksetzung. Wie dehnbar der Begriff »Kulak« angelegt werden konnte, zeigte sich z.B. im Kampf der Sowjetmacht gegen die Kulaken in deutschen Siedlungsgebieten, wo oft ganze Dörfer durchgängig als kulakisch eingestuft worden sind (siehe hierzu auch Lachauer 2002).

8 Siehe hierzu auch die Lebensgeschichten in Wierling (2004).

anderen Umfeld will diese Sammlung von Aufsätzen näher beleuchten. Ortsbezogenen Betrachtungsweisen der Integration in die jeweilige Gesellschaft will der Band eine weitere Sichtweise, und zwar des kulturellen Pendelns und des Transnationalen, hinzufügen. Möglicherweise liefert gerade der transnationale Aspekt ein dem gesellschaftlichen Phänomen angemesseneres Erklärungsmuster (siehe Kaiser und Darieva in diesem Band), ohne dabei die gesellschafts- und sozialpolitische Bedeutung der Integration am Lebensort zu schmälern. Vielleicht kann aber auch durch das Erkennen und die Berücksichtigung der multilokalen Verortung und der teilweisen translokalen Lebensprojekte, dort wie hier, den Menschen eine angemessenere Sozial- und Gesellschaftspolitik geboten werden, die den translokalen Realitäten Rechnung trägt.

Diese Anthologie ist in drei Kapitel eingeteilt. Nach einer Ortsbestimmung hinsichtlich der wissenschaftlichen Debatte der Migrations- und Integrationsforschung (Kaiser) folgen die Kapitel mit Beiträgen zum Ankunfts- und neuen Lebensort sowie zu den multiplen Lebensorten und transnationalen Lebensprojekten (Letzteres bei Darieva, Schönhuth, Kourilo). Die wissenschaftlichen Perspektiven, aus denen heraus die Situation der Russlanddeutschen in der Bundesrepublik beschrieben und analysiert wird, aber auch die Fragestellungen, die an das Phänomen herangetragen werden, sind zahlreich und äußerst unterschiedlich. So konnten wir nicht umhin, die Beiträge zum Ankunfts- und neuen Lebensort abermals zu unterteilen. Zunächst werden Arbeiten präsentiert, die sich mit den Integrations- bzw. Segregationsprozessen auseinandersetzen und/oder die Ausdifferenzierung verschiedener Formen der Koexistenz betrachten (Brüß, Strobl, Brommler, Retterath, Vogelgesang). Dem folgen Beiträge zu den Prozessen der Identitätsbildung und Selbstbeschreibung von Russlanddeutschen. Dabei werden vor allem der Einfluss soziokultureller Strukturen sowie symbolisch-wissensmäßiger gesellschaftlicher Tatbestände, die sich in der Fremdeinschätzung der einheimischen Deutschen äußern, auf den Identitätsbildungsprozess der Russlanddeutschen betrachtet (Baerwolf, Savoskul, Reitemeier, Golova, Ilyin). Abschließend erscheinen Beiträge, die die Folgen der Exklusion und Kriminalisierung von Russlanddeutschen aufzeigen (Zinn-Thomas, Rabkov).

Literatur

Belokurova, Elena (2002): »Deutschland und Europastudien in Russland. Forschungsstand, Defizite und Probleme«. In: *http://www.mediasprut.ru/rus/index.shtml.*

Kaiser, Markus (2004): »Die Russen im nahen Ausland: Russen als Minderheiten in Zentralasien«. In: ders. (Hg.), *Auf der Suche nach Eurasien. Politik, Religion und Alltagskultur zwischen Russland und Europa*, Bielefeld: transcript, S. 338-392.

Kaiser, Markus (Hg.) (2004): *Auf der Suche nach Eurasien. Politik, Religion und Alltagskultur zwischen Russland und Europa,* Bielefeld: transcript.

Lachauer, Ulla (2002): *Ritas Leute – Eine deutsch-russische Familiengeschichte*, Reinbek: Rowohlt.

Wierling, Dorothee (Hg.) (2004): *Heimat finden: Lebenswege von Deutschen, die aus Russland kommen*, Hamburg: Edition Körber-Stiftung.

Yurkova, Irina (2004): *Der Alltag der Transformation. Kleinunternehmerinnen in Usbekistan,* Bielefeld: transcript.

Ortsbestimmung einer wissenschaftlichen Debatte

Die plurilokalen Lebensprojekte der Russlanddeutschen im Lichte neuerer sozialwissenschaftlicher Konzepte[1]

Markus Kaiser

> »Ich kam nach Deutschland, weil ich ein Deutscher bin. Ja, ein richtiger Deutscher, mein Vater und meine Mutter waren Deutsche. [...] Ich verstehe jetzt, dass jede Nation ihr eigenes nationales Merkmal haben soll, deshalb ist es verständlich, dass die Deutschen mit uns nicht kommunizieren wollen. Jede Nation muss ihre Kultur sichern und versorgen. Deshalb besuche ich diese ›russische Abende‹, rede auf Russisch.«
> (Vitaly, Bielefeld, 07.02.2004, interviewt von Tatjana Ivanova)

Das Hier und Dort der Russlanddeutschen: ein Migrationsdilemma?

Die Situation der Russlanddeutschen wird in der deutschen sozialwissenschaftlichen Forschung meist vor dem Hintergrund gelungener oder weniger gelungener Integration in die bundesdeutsche Gesellschaft beschrieben (Dietz 1999a; Bade/Oltmer 1999).[2] Ihre gewollte

1 Der Autor dankt Jürgen Feldhoff und Christine Müller für ihre äußerst hilfreichen Kommentare. Darüber hinaus gilt sein Dank den Wissenschaftlern Vladimir Ilyin, Tatjana Ivanova, Lidia Morkel und Maria Savoskul, die ihm für diesen Beitrag empirisches Material zur Verfügung gestellt haben, das sie im Zuge von Projekten zum Thema Russlanddeutsche gewinnen konnten. Diese Projekte wurden im Zeitraum von 2001 bis 2004 durchgeführt und durch das Zentrum für Deutschland- und Europastudien gefördert.

2 Bade und Oltmer (1999) bezeichnen die Aussiedler-Zuwanderung seit dem Ende der 1980er Jahre als eine wichtige Gestaltungsaufgabe für die Gesellschaft der Bundesrepublik. Die Integration der deutschen Einwanderer aus Osteuropa konnte dabei nach Bade und Oltmer selbst im internationalen Vergleich lange als ein mustergültiges, auch für andere Einwanderer in Deutschland empfehlenswertes Modellunternehmen gelten. Das hat sich unter dem wachsenden Haushaltsdruck dramatisch geändert: Bei noch immer hoher Aussiedler-Zuwanderung wurden Eingliederungshilfen einge-

oder ungewollte Nichtintegration wird faktenreich erklärt. Die Beobachtung, dass Russlanddeutsche in den Ländern der Gemeinschaft Unabhängiger Staaten (GUS) von der fernen Heimat träumen, in ihrer neuen Heimat dann aber trotzdem nicht ankommen und von Heimweh geplagt werden, charakterisiert sie als zuhause Fremde. Ihr Status als Minderheit mit verstreuten Siedlungsgebieten in den Staaten der GUS und ihre häufig als schwach beschriebenen sozialen Netze werden ursächlich für das im Vergleich zu anderen Migranten häufigere Abbrechen der transnationalen Verbindungen angenommen (vgl. Wegelein 2000: 230f.). Neben diesem Dilemma, dort Deutsche und hier Russen zu sein – Folgen einer doppelten Nichtintegration also –, sind aber auch kreative Verbindungen wie plurilokale Lebensprojekte, Familiennetze und einkommenschaffende Unternehmungen von Menschen aus der Russischen Föderation, den anderen Staaten der GUS und Deutschland zu beobachten. Ferner gibt es, wie Schütze (2003) für russische Juden in Berlin konstatiert, durchaus Migranten aus Russland, die einen Zugang zur deutschen sozialen Lebenswelt und ihren Mechanismen des Statuserwerbs finden und ihre plurilokale Lebensweise dabei aufgeben.

Wenn sie nach den Gründen für ihre besondere Lebenssituation in *Russland* befragt werden, antworten viele Russlanddeutsche mit dem Hinweis auf ihren Status als ›Deutsche‹. Umgekehrt erklären sie ihre Lebensumstände in *Deutschland* mit ihrem Status als ›Russen‹. Auf der empirischen Ebene stellt sich somit die Frage, worin das von den Russlanddeutschen wahrgenommene ›Anderssein-als-die-Einheimischen‹ begründet liegt. Wie im Eingangszitat deutlich wird, ist die Selbstbeschreibung als »Deutscher« bzw. »Russe« zwar variabel, erfolgt jedoch im jeweiligen Kontext einer Fremdbeschreibung seitens der Mehrheitsgesellschaft und einer damit verbundenen Neupositionierung. Das ›Anderssein-als-die-Einheimischen‹ konstruiert sich aus der Triade von Herkunft, nationaler Zugehörigkeit und Fremdbeschreibung.

Andere Fragen ergeben sich vor dem Hintergrund der wissenschaftlichen Debatte zwischen Assimilationisten und Transnationalisten[3]: Warum blendet ein Großteil der sozialwissenschaftlichen Debat-

schränkt und soziale Kosten an die Kommunen delegiert, während Eingliederungsprobleme und Spannungen wuchsen.

3 Aus Gründen der Abkürzung werden die Vertreter klassischer Ansätze, die Migration als Problemstellung der sozialen Integration und Assimilation von Migranten im Einwanderungskontext verstehen, Assimilationisten ge-

te über Russlanddeutsche den Lebenszusammenhang ihrer Herkunft einfach aus? Liegt es an zu eng definierten Forschungsinteressen, an assimilatorisch orientierten Analyseschemata oder am spezifischen Migrationsmuster von Russlanddeutschen?

Die Mobilität und die Integrationsdynamik von Migrantinnen und Migranten wie den Russlanddeutschen werden je nach theoretischer Perspektive verschieden konzeptionalisiert: Analysen der so genannten *new immigration* (Transnationalismus, Migrantennetzwerke u.a.) begreifen Migration als einen komplexen mehrdimensionalen und ergebnisoffenen, eventuell auch in verschiedene Richtungen weisenden Inklusions- und Exklusionsprozess oder auch als *Inkorporationsprozess*[4] (vgl. Pries 2003, 2004) und ermöglichen dadurch einen Blick auf die vielfältige Gestaltung sozialer Zwischenräume in diesen Prozessen, wie z.B. die verschiedenen Grade der Annäherung an, Assimilierung und Positionierung in den spezifischen lokalen Kontexten deutlich werden lassen. Eine entsprechende methodologische Forschungsperspektive umfasst die Analyse der Lebenswelten an den verschiedenen Orten der Migration, wie auch der durch die Migrationsbewegungen hergestellten Kreisläufe. In dieser grenzüberschreitenden Perspektive begründen sich die neuen Migrationstheorien. Sie stehen empirischen Untersuchungen gegenüber, die Immigration entweder als einen eindeutig gerichteten und kontinuierlich verlaufenden einseitigen Anpassungs- bzw. *Assimilationsprozess* der Migranten an die Sozialgefüge der Einheimischen oder als einen wechselseitigen Beeinflussungs- und *Verschmelzungsprozess* der Einwanderer mit der Aufnahmegesellschaft beschreiben. Letztere vertreten die klassische Migrationstheorie, deren Augenmerk sich vor allem auf die Entwicklung im Aufnahmekontext richtet.

Die Analyse der post-sowjetischen Migrationsprozesse – und hierzu

nannt. Die Vertreter, die Migration als transnationale Strukturentwicklung konzipieren, bezeichnet man hingegen als Transnationalisten (vgl. Bommes 2003: 90).

4 Der Terminus Inkorporation wird von Pries (2003: 30) als Oberbegriff für die unterschiedlichen Aspekte und Dimensionen des Verhältnisses zwischen Migranten und Herkunfts- bzw. Ankunftsgesellschaft alternativ zu den theoretisch und/oder politisch stark besetzten Begriffen Assimilation, Integration und Eingliederung verwendet. Assimilations- und Integrationstheorien beziehen sich meist nur auf die Situation in den Ankunftsgesellschaften.

ist die Auswanderung der Russlanddeutschen und der russischen Juden gleichermaßen zu zählen – erfolgt häufig innerhalb der Debatten um Nationalstaatenbildung und der klassischen Migrationstheorie (siehe beispielsweise Brednikova/Patchenkov 1999) und nur vereinzelt vor dem Hintergrund neuerer Theorien der Migrationsforschung.[5] Möglicherweise führt die tagespolitische Aktualität solcher Fragen zu einer paradigmatischen Verengung des Blickwinkels auf die soziale Existenzweise der Russlanddeutschen im Aufnahmekontext. Deshalb sollen im Folgenden Konzepte der neueren Migrationsforschung innerhalb einer sozialwissenschaftlichen Theoriebildung von Globalisierung und transnationalen Beziehungen aufgezeigt und auf post-sowjetische Migrationsphänomene bezogen werden. Damit kann das Dilemma des *Zuhause-fremd-Seins* nicht aufgehoben, jedoch in Anlehnung an neuere Migrationstheorien neu beschrieben und gedeutet werden. Um die Aussage von *Vitaly* entsprechend adäquat behandeln zu können, ist eine Erweiterung der theoretischen und methodologischen Perspektive vorzunehmen, die beim »Hier«, »Dort« und »Dazwischen« ansetzt. Die Gestaltung von plurilokalen Lebensprojekten auf der Ebene der Individuen und ihre zunehmende gesellschaftliche Präsenz, haben ihre unbeabsichtigten aber nicht minder wichtigen gesellschaftstheoretischen und -politischen Konsequenzen in der Frage der gesellschaftlichen Koexistenz innerhalb eines Staates und fordern diesen heraus, das Verhältnis zwischen Staat und Subjekt neu zu überdenken.

Transnational oder translokal: Neue Konzeptionen von Globalität und Mobilität

In den letzten Jahren hat sich in der Globalisierungs- und insbesondere in der Migrationsforschung eine die Kategorie des Raumes umfassende Gesellschaftstheorie entwickelt. Dabei zeichnet sich eine Vorstellung von sozialen Räumen ab, in der »die Zugehörigkeit von Individuen zu einer sozialen Gruppe immer weniger von einem bestimmten Territorium abhängig erscheint« (Noller 2000: 21). Die Zunahme von Migration und die mit ihr transportierten Ideen, Waren, Werte, Wissensbestände, Haltungen und Vorstellungen haben das sozialwissen-

5 Eine Ausnahme stellen beispielsweise Oussatcheva (2001) und Darieva (2002) dar.

schaftliche Denken in nationalen bzw. territorial gebundenen Einheiten aufgehoben. Die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe ist nicht mehr räumlich fixiert, sondern über nahe oder weit entfernte Distanzen herstellbar.

Bevor wir uns mit Konzeptionen von Translokalität bzw. Transnationalismus befassen, greifen wir einige zentrale Gedanken zum Thema Globalisierung auf. Kern des Globalisierungsprozesses ist die »Intensivierung weltweiter sozialer Beziehungen« (Giddens 1996: 85) für ehemals ortsgebundene Handlungen und Sozialbeziehungen. Neben der ökonomischen und kulturellen Globalisierung hat vor allem die Globalisierung der Sozialbeziehungen einschneidende Auswirkungen auf die Identitätsbildung und Lebensprojekte der Menschen, weshalb Reflexionen über transnationale Prozesse stets in Globalisierungstheorien verankert werden müssen. Darüber hinaus versuchen transnationale Betrachtungsweisen auf regionaler und lokaler Ebene das zu erforschen, was Globalisierungstheorien behaupten.[6]

Hier galt und gilt das vorrangige Forschungsinteresse der Verdichtung von Raum und Zeit (Harvey 1989). Der englische Soziologe Anthony Giddens (1990: 96) geht davon aus, dass die Konzepte von Zeit und Raum in der Vormoderne Kontinuität vermittelten, während die Postmoderne sich aufgrund der Geschwindigkeit und des Wirkungskreises des strukturellen Wandels durch *Diskontinuitäten* auszeichnet. Zu diesen Diskontinuitäten zählt Giddens *Distantiation* (die Trennung von Raum und Zeit). Distantiation betrachtet die Bedingungen, unter denen Zeit und Raum so organisiert sind, dass sie Anwesenheit und Abwesenheit miteinander koppeln (Giddens 1996: 32). So haben die institutionellen Komplexe der modernen Gesellschaft die besondere Eigenschaft, räumliche Begrenzungen transzendieren zu können (was bereits für den Nationalstaat, aber erst recht für die Weltgesellschaft gilt): »The advent of modernity increasingly tears space away from place by fostering relations between ›absent‹ others, locationally distant from any given situation of face-to-face interaction« (Giddens 1990: 18). Globalisierung lässt sich dann als eine Konstellation verstehen, in der nun im Weltmaßstab gilt, dass »the relations between local and distant social forms and events become [...] ›stretched‹« (ebd.: 64). Auf der Zeitebene kommt den modernen Gesellschaften das unverbrüchliche Verhältnis zu den rituell wiederholten, die Stabilität der »kalten Gesell-

6 Siehe z.B. der von Dürrschmidt (1997: 70) geprägte Begriff vom »Mikroglobalisierungsprozess im täglichen Leben der Menschen«.

schaften« (Lévi-Strauss) sichernden Traditionen abhanden: Es sind gerade die über räumliche Distanzen in die lokalen bisherigen ›Traditionen‹ hineinwirkenden Effekte, die zur Auflösung ihrer routinisierten Verbindlichkeit beitragen (vgl. ebd.: 17-29, 63-78). Abstrakte Raum- und Zeitzonen erlauben eine (Re-)Strukturierung sozialer Prozesse und ermöglichen so eine raum-zeitliche Abstandsvergrößerung sozialer Interaktionen: »Die Loslösung von den Zwängen ortsgebundener Gewohnheiten und Praktiken [eröffnet] vielfältige Möglichkeiten des Wandels« (ebd.). Eine weitere Diskontinuität sieht Giddens im Prozess des *Disembedding* (Entbettung). Disembedding beschreibt die Herauslösung sozialer Beziehungen aus ihren traditionellen, im Wesentlichen lokalen Kontexten und deren Restrukturierung in unbestimmten Raum-Zeit-Spannen (Giddens 1996: 33). Die Etablierung von »Entbettungsmechanismen« – also symbolischen Zeichen (z.B. Geld) und so genannten Expertensystemen (d.h. Technologien, in die spezifisches Wissen von Experten einfließt) – führt zu einer Entkopplung der gesellschaftlichen Handlungen von örtlichen und zeitlichen Restriktionen. Soziale Beziehungen lassen sich über größere Raum-Zeit-Abstände hinweg organisieren und *verdichten* auf diese Weise Raum und Zeit, was allerdings nur unter der Vorausetzung von gegenseitigem basalem Vertrauen erfolgen kann. Hier handelt es sich um Prozesse von Transvergesellschaftung (Kaiser 2000b, 2003).

Während Giddens die sozialen Beziehungen unter den Bedingungen einer reflexiven Moderne (vgl. auch Beck et al. 1996) in den Vordergrund seiner Betrachtungen stellt, scheinen für Robertson (1992, 1995) das Ausmaß und die Tiefe des Bewusstseins dessen, dass die Welt ein einziger Ort ist, von primärer Bedeutung zu sein. Für Prozesse, in denen Lokalitäten, Gemeinschaften oder auch das Zuhause mittels globaler Ströme von Gedanken, Gebrauchsgegenständen und Informationen[7] errichtet und erdacht werden, schlägt Robertson (1995: 35) den Begriff »Glokalisierung« vor. Albrow (1997: 44) dagegen bezeichnet die wachsende Ausrichtung des täglichen Lebens und der Wertvorstellungen nach realen oder imaginären materiellen Gegebenheiten in anderen Teilen der Welt als »Globalismus«.

In Zusammenhang mit der »globalen kulturellen Ökonomie« hat

7 Robertson (1992) pflegte in seinen früheren Arbeiten die Verfügbarkeit von Informationen und Gebrauchsgegenständen aus aller Welt und die daraus folgenden Auswirkungen globaler Kräfte auf lokale Lebensverhältnisse als Globalität zu bezeichnen.

Appadurai (1995, 1996b) einige interessante Begriffe eingeführt. So unterteilt er die heutige Konfiguration von Raum, Zeit und Kultur in fünf Landschaften (*scapes*), die sich im Raum der »imagined worlds« und »imagined communities« überlagern und verdichten. Jede dieser Landschaften wird von den sozialen Akteuren aus den von ihnen wahrgenommenen kulturellen und identifikatorischen Angeboten zusammengesetzt und geformt: Die »ethnoscapes« werden dabei von Menschenströmen (Touristen, Migranten, Flüchtlingen) produziert.[8] In ihrer Überlagerung mit den technologischen Vernetzungen der »technoscapes« transnationaler Unternehmen und Governance-Strukturen, den Finanzströmen der »financescapes«, den globalisierten Bildern, Symbolen und Informationen der »mediascapes« und den globalisierten Ideologien und -ismen der »ideoscapes« liegt das Potential der Entstehung neuer Transvergesellschaftungsformen[9] in »socioscapes« (vgl. Kaiser 2003), »die über den lokalen Raum der Gemeinde oder Nachbarschaft hinausweisen, indem sie räumliche und soziale Imaginationen transnationaler Kulturen transportieren« (Noller 2000: 26). Nach Noller basieren Socioscapes auf der Vorstellung von »virtuellen Gemeinschaften«, »die den Wettbewerb um die Strukturierung globaler Räume mitbestimmen« (ebd.). Der Vorstellung von den globalen *Socioscapes* folgend weist Albrow (1997: 38) darauf hin, dass soziale Gemeinschaften niemals stabil und dass raum-zeitliche Paradigmen in einer Soziologie der Globalisierung fragwürdig geworden sind. Transvergesellschaftung bezeichnet Vergesellschaftungsprozesse, die über nationale oder andere territoriale Grenzen hinaus fortbestehen oder sich neu etablieren. Nationalstaatliche Teilungen, wie sie beispielsweise durch Unabhängigkeitswerdung entstehen, gehen häufig mit der Herausbildung transnationaler Politik und translokaler Verbindungen von Minderheiten einher (Kaiser 2003). Es entstehen vielfältige grenzüberschreitende Berufskarrieren sowie Familien- und Lebensprojekte, die aus der Akteursperspektive als translokale Mikro-Strukturen be-

8 Appadurai (1995, 1996b) stellt den unregelmäßigen, sich ständig verändernden »ethnoscapes« (die von Touristen, Flüchtlingen, Arbeitsmigranten usw. gebildet werden) die vergleichsweise stabilen Nachbarschaften gegenüber.

9 Ich bevorzuge den Begriff Transvergesellschaftung, da das Konzept des Transnationalismus den Nationalstaat noch als Referenz beinhaltet, obwohl es dessen Bedeutung in der sozialwissenschaftlichen Analyse gesellschaftlicher Prozesse kritisiert (methodologischer Nationalismus).

zeichnet werden können. Für den Einzelnen wird es um so wichtiger, das Leben im Konkreten, im Lokalen fassbar zu machen und die »entgrenzte Lokalität« (Kaiser 2000b: 3) zum wichtigen Bezugspunkt zu erheben, der Transvergesellschaftungsprozesse erfahrbar macht. Wenn auch die Formen der Entbettung aus Raum und Zeit sehr unterschiedlich sein können, so tragen sie doch alle zur Entstehung größerer Sozioscapes bzw. zu Transvergesellschaftungen in sozialen »Zwischenräumen« bei.

Appadurai sieht in den Ergebnissen der Migrationsforschung Indizien für den Auflösungsprozess eines territorial gebundenen Verständnisses von Gesellschaft. Die Enträumlichung des Sozialen stellt nicht nur die Orts*gebundenhei*t, sondern oft sogar die Orts*bezogenheit* von kollektiven Identitäten in Frage, denn hinter der von Appadurai beschriebenen Imagination möglicher Leben verbirgt sich eine zunehmende Pluralisierung und Melange von Identifikationsangeboten, die zur eigenen Identitätskonstruktion herausgegriffen und neu kombiniert werden. Reuter (2004: 242f.) folgend bedeutet kulturelle Realität ein »*doing mixed culture*, denn die Praktiken liegen nicht entweder in der einen oder der anderen Kultur, sie gehen durch sie hindurch und beziehen sie aufeinander«. Die »gefilterte (Wieder-)Einbettung einer bereits deterritorialisierten Lokalität« bezeichnet Reuter als »translokale Praxis« oder »Translokalität«, und sie betont dabei den »Ort der Grenzüberschreitung«, nicht die Abgrenzung von anderen Kulturen, als konstitutiv für post-koloniale Kultur. Kultur ist in der Globalisierung beständige interpretative Arbeit zwischen dem Globalen und dem Lokalen, in der kulturelle Elemente aus unterschiedlichen räumlichen und zeitlichen Kontexten in einem kleinräumigen Gefüge vermischt, genutzt und umgedeutet werden. In diesem Prozess ist weniger die Abgrenzung zu anderen Kulturen zentral, als vielmehr die Entstehung von gesellschaftsimmanenten »Sub-Kulturen«, die sich gegenüber der Mehrheitskultur positiv oder negativ abgrenzen, wie es zahlreiche Studien der *Cultural Studies* belegen.

Ähnlich dem von Hannerz (1996: 132) entworfenen Konzept von kulturellen Strömungen werden in der rezenten Globalisierungsliteratur Gesellschaften nicht allein durch Assimilation fremder kultureller und sozialer Elemente miteinander verknüpft, sondern durch die aktive Neuinterpretation und Modifikation des Handelns der migrierenden und eben auch der nicht migrierenden Akteure. Die Vorreiterinnen der Transnationalismusforschung Glick Schiller et al. (1992) fokussieren ihre wissenschaftlichen Untersuchungen auf die Mobilität der Men-

schen und betrachten Transnationalität eher als ein Resultat von direkten sozialen Beziehungen als von kulturellen Bildern und Medien-Ansichten, die durch globale Märkte vermittelt werden. Dennoch bleibt das zentrale Konzept mit der gemeinsamen Einsicht, dass Menschen sich an mehr als einem Ort oder in mehr als einer Gesellschaft einbringen und auf diese Weise direkte oder indirekte Verknüpfungen schaffen, die nicht mit den existierenden nationalen Entitäten und deren Grenzen übereinstimmen – sei es durch Mechanismen der Migration, durch mediale Vermittlung oder moderne Kommunikation – unverändert (siehe hierzu auch Rouse 1996; Gutiérrez 1995).

Pries (1996) ist der Ansicht, dass die frühen Vertreter der Transnationalismusdebatte ihrer Diskussion zu sehr die Vorstellung von einer transmigranten Gemeinschaft, die auf Vis-à-vis-Beziehungen beruhe, zugrunde gelegt haben. Seiner Meinung nach sollten stattdessen eher transnationale soziale Räume in den Mittelpunkt der Betrachtung gestellt werden. Diese konstituieren sich aus plurilokalen sozialen Beziehungen, Netzwerken und Praktiken, die sich über und zwischen Nationen erstrecken. Komplexe und kontinuierliche Ströme von Menschen, Waren und Informationen, die von neuen Transport- und Kommunikationstechnologien unterstützt werden, markieren, so Pries, den Beginn einer neuen Migrationsära. Auch aus dieser Sicht kann Migration nicht als uni-direktionaler Ortswechsel verstanden werden, sondern ist als komplexe Bewegung mit Rückkopplungen zu begreifen.

Innerhalb der Genealogie einer inzwischen weltweit geführten Transnationalismusdebatte, konzeptionalisiert Thomas Faist die Entstehung von transnationalen Migrantenwelten in Verbindung mit ihren staatlichen Akteuren und Institutionen (z.B. Bürgerrechte, Pflichten). Er definiert transstaatliche Räume als plurilokale Bindungen von Menschen, Netzwerken, Gemeinschaften und Organisationen, die über die Grenzen von mehreren Staaten hinweg bestehen (Faist 2000c: 13). Diese transstaatlichen Beziehungen weisen eine hohe Dichte und Frequenz auf und überdauern in ihren langlebigen Formen mehrere Generationen. Auch Faist sieht in den transstaatlichen Bindungen kontinuierliche Kreisläufe und Bewegungen von Menschen, Waren, Geld, Symbolen, Ideen und kulturellen Praktiken. Er beschreibt sie als einen »Mix von nicht-staatlichen und staatlichen Akteuren, welche die jeweiligen Geschehnisse signifikant beeinflussen« (ebd.: 16).

Die Integration von globalem Kapitalismus, Hypermobilität und weltweiter Kommunikation, wie auch die Ströme von Gedanken, Wa-

ren, Informationen und Menschen sowie die schwindende Bedeutung von Ort und Entfernung haben mit der Zeit die Beschaffenheit und Qualität von sozialen Organisationen und individuellen Biografien verändert.[10] Appadurai (1996a: 176) folgert, dass »many of these sovereignities are inherently post-national«.

Globalität (einschließlich multilokaler Verortung) und Lokalität werden nicht mehr ausschließlich, oder auch nur vorrangig, als Gegensatz verstanden, sondern als neuartige translokale Einbettungen, die nur im Bezug aufeinander verständlich werden. Die Begriffe »Globalisierung«, »displacement« (Giddens 1990), »Entterritorialisierung« (Featherstone 1995), »Translokalität« (Appadurai 1995), »translokale Praxis« (Reuter 2004), »Transnationalismus« (Glick Schiller et al. 1992; Faist 2000a, b, c), oder auch »transnationale soziale Räume« (Pries 1996) teilen offensichtlich die Implikationen der Entbettung und erneuten Einbettung. Sie werden jedoch in unterschiedlichen Forschungskontexten verwendet und beziehen sich daher auf verschiedene soziale Phänomene. Mit translokal wird der spezifische Prozess der Entbettung sowie der Einbettung *fremder* Elemente in einen neuen Kontext bezeichnet. Die Mechanismen der Ent- und Einbettung können sowohl bei Migranten wie bei Nicht-Migranten gleichermaßen beobachtet werden und unterschiedlicher Natur sein. Die Gegenstände (d.h. die Ideen, Waren etc.) der Entbettung und Wiedereinbettung können – müssen jedoch nicht – einen grenzüberschreitenden Charakter haben. Die eingenommene Perspektive liegt auf der subnationalen Ebene und geht von den Akteuren aus. Unter transnational wird der Prozess der Überschreitung nationaler Grenzen verstanden; dieser zeichnet sich durch entsprechende Kreisläufe etc. aus. Der Begriff transstaatlich wird, Faist folgend, auf der Ebene des Verhältnisses zwischen Individuen und Staat sowie auf der supranationalen Ebene verwendet.[11]

In den folgenden Kapiteln wird nun der Versuch unternommen, einige der in den jüngsten Debatten auftretenden Terminologien auf

10 Darüber hinaus stellen sie den empirischen Gehalt von Begriffen wie »Gemeinschaft«, »lokal« oder »Lokalität« in Frage.

11 Die je eigene gegenstandsbezogene Perspektive der Ansätze führt zu Akzentverschiebungen, die die in der sozialwissenschaftlichen Forschung zu beobachtenden terminologischen Unschärfen entlang der Begriffe Lokalität und Gemeinschaft zu einem Teil begründen.

die Migrationsräume der Russlanddeutschen zwischen Russland und Deutschland zu beziehen.

Transnationalismus: Migration und die Transnationalisierung individueller Lebensprojekte

Der Begriff »Transnationalismus« kam in den 1970er Jahren auf, als international agierende Unternehmen begannen, eine dominierende Rolle in der Weltwirtschaft zu spielen. Die Expansion des Eurodollars und der Auslandsmärkte in den 1960er und 1970er Jahren, der daraus resultierende Verfall der westlichen hegemonialen Ordnung[12], die Neustrukturierung der internationalen Arbeitsteilung wie auch das entstehende neue System für finanzielle Transaktionen erregten bei Sozialwissenschaftlern große Aufmerksamkeit (vgl. etwa McMichael 1996).

In der makroökonomisch orientierten Debatte zählt Saskia Sassen (1991) zu den einflussreichsten unter ihnen. Sie nimmt vor allen Dingen Bezug auf den Begriff »Transnationalität«, um die räumliche Dimension und das Ausmaß der ökonomischen, sozialen sowie politischen Prozesse und Zusammenhänge unter den Bedingungen der Globalisierung aufzuzeigen. Sie vertritt die Ansicht, dass die globale Wirtschaft keinesfalls als ein abstraktes Set von expandierenden Märkten aufgefasst werden kann, sondern dass sie sich in Ballungszentren wie Tokio, New York, London, São Paulo oder Frankfurt konzentriert. Solche »globalen Städte« sind Zentren für Investitionen sowie die Abwicklung und Finanzierung des internationalen Handels. Darüber hinaus sind sie oftmals auch Standorte von Unternehmensführungen. Da jede dieser Städte einen zentralen Knotenpunkt im weltweiten ökonomischen Netzwerk darstellt, sind sie strategische Produktionsstätten für die Koordination und Reproduktion der globalen Wirtschaft. Als Orte in einer Geografie von Zentren, die gleichermaßen quer über nationale Grenzen wie über die traditionelle Nord-Süd-Teilung hinweg verläuft, beherbergen globale Städte transnationale Netzwerke von Institutionen (z.B. Banken, Rechtsberatungen) und Menschen (z.B. in-

12 Dieser äußerte sich u.a. im Zusammenbruch des Bretton-Woods-Systems.

ternationale Experten), die in entterritorialisierter Nähe zur globalen Wirtschaft untereinander verbunden sind und miteinander konkurrieren.

Der Vernetzung von Organisationen und Staaten steht die zunehmende grenzüberschreitende Mobilität menschlicher Arbeitskraft (von Experten bis zu Kleinhändlern) gegenüber. Ferntouristen, Pendler und Migranten haben die Erforschung »transnationaler sozialer Räume« (Faist 1998, 2000a; Pries 2003) beflügelt. Die heutigen Migrationsprozesse unterscheiden sich von den vorangegangenen – etwa denen der Polen ins Ruhrgebiet zu Beginn des 20. Jahrhunderts oder den Migrationen in die klassischen Einwanderungsgesellschaften (USA, Kanada, Australien, Frankreich) im 19. und 20. Jahrhundert – dadurch, dass Herkunftsregion und Niederlassungsort wesentlich stärker miteinander verbunden werden: ›Dazwischen‹ entstehen dichte Netzwerke, welche die Wanderer an zwei oder mehr Gesellschaften zugleich binden. Die transnationalen Netzwerke von mexikanischen Pendlern in den USA (Pries 1996) und von Türken und Kurden in Deutschland (Faist 2000c) belegen diese neue Qualität im globalen Wanderungsprozess. Permanente Ansiedlung als Lebensmuster, wie sie für klassische Immigrationsprozesse typisch war, wurde – wie die empirischen Befunde der Transnationalisten (u.a. Glick Schiller et al. 1992; Faist 2000c) belegen – durch das ständige Kommen und Gehen zwischen ›alter Heimat‹ und ›neuer Heimat‹ bzw. dem ›Gastland‹ ersetzt. Früher blieben Remigration und periodische Heimatbesuche von Auswanderern episodisch und quantitativ begrenzt, vor allem aber ohne jene Auswirkungen auf die Strukturierung ganzer Gesellschaften, die transnationale Gemeinschaften heute haben.

Viele der jüngeren Migrationsstudien und neueren -theorien verwenden Transnationalität als eine weit gefasste, lebensweltliche und auch sozial- und kulturpsychologische Kategorie. Migration als transnationale Konzeption erinnert uns daran, dass bestehende räumliche Arrangements stets der Veränderlichkeit unterliegen.

Das Phänomen, dass Migranten zwischen ihrem Herkunftsort und spezifischen Migrationsorten hin und her pendeln und dadurch wichtige Verbindungen aufrechterhalten, ist nicht vollkommen neu. Doch der wachsende Zugang zu Telefonen, elektronischem Bankverkehr, Videorekordern, Faxgeräten und Computern ermöglicht es ihnen nicht nur, von den unterschiedlichsten Orten aus zu operieren (Rouse 1995: 368), sondern erhöht darüber hinaus die Geschwindigkeit von Aktion und Reaktion so, als wäre man praktisch ›vor Ort‹.

Der gemeinsame Grundgedanke der Transnationalisten ist dabei der, dass die Dynamik von Bi-, Multi- oder Pluri-Lokalität erst herausgearbeitet sein muss, um Migration als einen Vorgang zu verstehen, der den Aktionsrahmen der Akteure erweitert, anstatt sie lediglich von einem Ort zu einem anderen zu transferieren.[13] So wurde der zwischen dem Wohnort und dem Ort häufiger Anwesenheit sich entwickelnde Zwischenraum zu einem der wesentlichsten Forschungsthemen. Glick Schiller et al. bezeichnen diesen Raum, sofern er nationale Grenzen überschreitet, auch als transnationales soziales Feld, das zwei oder mehrere Gesellschaften umfassen kann. Vor dem Hintergrund ihrer empirischen Befunde schlagen sie vor, die Begriffe »Transmigranten« und »Transnationalismus« als Basisbegriffe für ein neues Paradigma in der Forschung zur internationalen Migration zu etablieren. Im Rahmen dieses Paradigmas beschreiben sie Transnationalismus als

> »a social process in which migrants establish social fields that cross geographic, cultural, and political borders. Immigrants are understood to be transmigrants when they develop and maintain multiple relations – familial, economic, social, organizational, religious, and political – that span borders. [...] Transmigrants take actions, make decisions, and feel concerns, and develop identities within social networks that connect them to two or more societies simultaneously« (Glick Schiller et al. 1992: ix, 2).

Damit sind die wesentlichen Punkte der Transnationalisierung benannt: grenzüberschreitende Mobilität, Etablierung von permanenten Kreisläufen und multinationale Verortung. Jedoch lassen sich nach dieser Definition nicht alle Russlanddeutschen und russischen Juden als Transmigranten bezeichnen. Gerade Russlanddeutsche, die in den frühen Einwanderungswellen der 1950er und 1960er Jahre nach Deutschland gekommen sind, mussten jeglichen Kontakt zur damaligen Sowjetunion abbrechen und konnten sich nahtlos an die bundesdeutsche Gesellschaft assimilieren (Retterath 1998, 2002). Trotz gelungener Integration nahmen einige von ihnen zu einem späteren Zeitpunkt – nach dem Fall des Eisernen Vorhanges – wieder Verbin-

13 Mitchell (1961) fand heraus, dass Migrationsmuster der 1950er Jahre im südlichen Teil Zentralafrikas eher zirkulär als unilinear strukturiert waren (vgl. Chapman/Prothero 1985: 3-6); für Malaysia sah Goldstein (1985: 390) in dem beobachteten Muster eine »Oszillation«, die die Grenze zwischen ruralem und urbanem Leben verwischt.

dungen zur alten Heimat auf und reisen sogar als so genannte Heimattouristen zu ihren Herkunftsorten. Dadurch tragen sie bis heute zur generationsübergreifenden Etablierung eines transnationalen Raumes bei. Viele der russlanddeutschen Einwanderer, die in den späten 1980er und zu Beginn der 1990er Jahre nach Deutschland immigrierten, aber auch die meisten derjenigen, die noch heute in die Bundesrepublik einwandern, halten Verbindungen zu ihrem Herkunftsland aufrecht.[14] Einige wenige haben sogar begonnen, im Dienst bundesdeutscher Firmen oder zum Aufbau eines eigenen Unternehmens ihre ehemaligen sozialen und ökonomischen Netzwerke in den Herkunftsländern zu reaktivieren und auszubauen.[15] Meines Wissens gibt es aber noch keine sozialwissenschaflichen Untersuchungen über solche im deutsch-post-sowjetischen Raum agierenden Betriebe und deren Interesse an der Nutzung russlanddeutscher Netzwerke.

Die Möglichkeit, ein Transmigrantendasein zu führen, verändert die Integrationsbemühungen von Migranten, womit sich auch der sozialwissenschaftliche Blick auf *Integration* verändert.[16] Transmigran-

14 An dieser Stelle sei angemerkt, dass der Begriff »russlanddeutsch« Menschen zusammenfasst, deren Gemeinsamkeit oftmals lediglich darin besteht, dass sie aus der ehemaligen Sowjetunion kommen und dort als »Deutsche« galten. Er bezeichnet Personen, die zu verschiedenen Zeitpunkten des letzten halben Jahrhunderts und unter unterschiedlichen Bedingungen in die Bundesrepublik einwanderten. Sie kamen und kommen aus verschiedenen Regionen, in großen oder kleinen Familienverbänden, in Nachbarschaftsverbänden oder allein. Sie gehören unterschiedlichen Konfessionen oder keinem Glaubensbekenntnis an, sprechen gut bis gar nicht Deutsch und/oder unterschiedliche deutsche Dialekte. Viele jüngere sozialwissenschaftliche Forschungen über Russlanddeutsche befassen sich vor allen Dingen mit den Einwanderungswellen der 1990er Jahre und definieren den Begriff »Spätaussiedler« analog der gesetzlich-adminsitrativen Unterscheidung im Zuge der Novellierung des Bundesvertriebenengesetzes Anfang der 1990er, um die Einwanderer dieser Zeit von den früheren abgrenzen zu können.

15 So hat z.B. ein kunststoffverarbeitendes Unternehmen in Ostwestfalen-Lippe, das hier nicht genannt werden möchte, gezielt russlanddeutsche Mitarbeiter eingestellt, um den Aufbau von Vertriebsstrukturen in der Region Kirov in Russland voranzutreiben.

16 So stellt Schütze (2003) am Beispiel russischer Juden in Berlin dar, dass unterschiedliche individuelle Handlungsstrategien – Integration, Separa-

ten bewegen sich sowohl zwischen zwei begrenzten und voneinander getrennten Welten als auch in einem translokalen Raum. Sie selbst, ihre Wertvorstellungen und ihre Kultur sind nicht mehr ausschließlich an nur einen geografischen Ort gebunden; ihre *Vergesellschaftung* vollzieht sich im transnationalen oder globalen Rahmen neu (Kaiser 2000a). In diesem Prozess sind weder der Migrations- noch der Heimatort statisch.[17] Beide werden stattdessen umgeformt, wenn sie über Jahre hinweg immer stärker miteinander verknüpft werden. »[E]ntscheidend für die großen Probleme vieler Aussiedler bei der Suche nach einer neuen Identität in der bundesrepublikanischen Lebenswelt«, so Boll (1993: 312), ist »die starke Bedeutungsabnahme von ehemals Identität gebenden Werten und Verhaltensweisen«, die aber im Binnenverhältnis der Migranten ihre Gültigkeit bewahren und ein wichtiges Element der Transvergesellschaftung werden. Viele Russlanddeutsche haben bereits in der Sowjetunion – wo von jeher wirtschaftlich notwendige Mobilität durch Anreize gefördert wurde – eine plurilokale Lebensweise gelebt und können auf diese Erfahrungen wie z.B. im Herstellen von Kontakten, in der Beschaffung von Ressourcen und Informationen – kurz: im Aktivieren von sozialem und kulturellem Kapital – zurückgreifen (vgl. Flynn 2003; Stadelbauer 2003).

In ihrer Arbeit über das Leben russischer Migranten und deren

tion, Assimilation oder Marginalisierung – den Verlauf der Integration bzw. Akkulturation bedingen. Diese Strategien basieren vor allem auf individuellen erfahrungsbedingten Faktoren.

17 Die Aneignung einer Identität jenseits von Herkunfts- und Ankunftsgesellschaft kann gerade bei ausgegrenzten Minderheiten oft auch positiv und als Ausweg aus einer gesellschaftlichen Randposition gesehen werden. Plurale Identitäten, hybride translokale Formationen (Kaiser 2000a, 2003) markieren die Suche nach einem »third space«, von dem aus andere Positionen artikulierbar werden. Das Konzept des »third space« hat der post-koloniale Theoretiker Homi K. Bhabha (1990: 211) entfaltet: »Hybridity is to me ›the third space‹ which enables other positions to emerge. This third space displaces the histories that constitute it, and sets up new structures of authority, new political initiatives [...]. The process of cultural hybridity gives rise to something different, something new and unrecognizable, a new area of negotiation of meaning and representation.« Die gelebte Kultur vieler russlanddeutscher Jugendlicher jenseits des Migrationshintergrundes der Elternkultur und der Mehrheitsgesellschaft kann als die Herausbildung einer solchen »dritten Sphäre« verstanden werden.

Medien in Berlin und London beschreibt Darieva, unter Bezugnahme auf Appadurai, die Entstehung und Struktur der ethnischen Ökonomien sowie der lokalen und transnationalen Vertriebsnetze (Darieva 2002: 187ff.) als eine entterritorialisierte »Landschaft«, die durch globale kulturelle Strömungen geformt wird (ebd.: 223). So bemerkt sie etwa zur Zeitung *Russkij Berlin*, diese vermittele »ihren Lesern ein Geflecht von Informationen und lebendigen Bildern beider Nationen – Deutschland und Russland –, wobei auch dem ›Dazwischen‹ eine eigene Bedeutung zukommt. Das mediale ›Dorf‹ *Russkij Berlin* bietet den Zeitungslesern eine mehrdimensionale mental map« (ebd.: 228f.). Individuelle Erfahrungen werden als Angebot medial vermittelt und einer großen Leserschaft als Information zur Verfügung gestellt. Solche eigens geschaffenen Medien ermöglichen und unterstützen eine plurilokale Lebensführung.

Für die russlanddeutschen Migranten, die während des Ost-West-Konfliktes unter den Rechtskategorien »Vertriebene« und »Aussiedler« in die Bundesrepublik Deutschland einwanderten, war ihre nationale Zugehörigkeit eine wichtige Voraussetzung für ihre Akzeptanz in den Aufnahmeorten und in der Öffentlichkeit. Mit dem Ende des Ost-West-Konfliktes eröffneten sich auch für diese Einwanderer Möglichkeiten einer translokalen Lebensführung. Immer mehr richteten ihre Lebensstrategien nicht nur auf den sozialen Aufstieg in Deutschland, sondern auch auf die Möglichkeiten der Herkunftsregionen aus. Die Spätaussiedler der 1990er Jahre hielten und halten die Verbindung zu Verwandten und Bekannten in ihren Heimatorten nicht nur aufrecht, vielmehr bauen sie diese kreativ aus, um sich neue Lebenschancen zu eröffnen. Erleichterte Zugangschancen zu mehreren Staatsterritorien und sozialen Mitgliedschaften stellen heute die Hauptressource dieser Migration dar. Russlanddeutsche sind folglich keine Heimkehrer mehr, sondern Transmigranten, die einer translokalen Migrantengemeinschaft angehören, deren Netze zwischen Deutschland und den Herkunftsländern verlaufen. Transmigration als ein soziales Phänomen, das Lebenschancen an zwei oder mehreren Orten ermöglicht, kann aber auch als Absicherungsstrategie vor dem Hintergrund des erfahrbaren Dilemmas der doppelten Nichtintegration gedeutet werden. Was sich auf individueller Ebene aufgrund von Fremdzuschreibungen etc. als Dilemma ergibt, kann im wirtschaftlichen, sozialen und emotionalen Sinne eine Option der Lebensführung sein. Diese Veränderung in der Orientierung der Russlanddeutschen – ihre spezifische *Zwischenlage* – kann mit Konzepten von Transnationalisierung sowie

von Translokalität besser beschrieben werden, und ihr *Zuhause-fremd-Sein* erscheint damit in einem anderen Licht.

Klassische Migrationskonzepte dagegen gehen davon aus, dass der Ort über die lokale Kultur an die jeweiligen Gemeinschaften gekoppelt sei. Dementsprechend erwarten sie von den Migranten, dass sie sich an die lokale Kultur anpassen oder assimilieren, d.h. Teil der Gastgeber-Gemeinschaft werden. Bommes[18] bestätigt kulturelle Pluralisierungsprozesse und Transnationalisierung als empirisch belegbare Phänomene und unterstreicht zugleich, dass »jede Migration [...] mit Assimilationsprozessen verbunden« (Bommes 2003: 94) ist. Er nennt u.a. die Angleichnung, die sich »in den für die Lebensführung relevanten Hinsichten in Organisationen der wichtigen Funktionsbereiche der modernen Gesellschaft, also in Organisationen wie Unternehmen, Krankenhäusern, Hochschulen, Verwaltungen« vollzieht.[19] Bommes konstatiert, dass alle Migranten, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß, sich assimilieren, d.h. sich an den von den Institutionen erwarteten »Bündeln von Verhaltenserwartungen ausrichten« (ebd.: 95). Vor diesem Hintergrund ergibt sich eine Brücke zwischen den empirischen Studien zur In- und Exklusion von Migranten in verschiedenen sozialen Systemen[20] und einem transnationalen Paradigma, in dem ein Bedeutungsverlust des nationalstaatlichen Bezugsrahmens von sozialer Integration festgestellt und der Entkopplung kultureller und sozialer Praktiken Rechnung getragen wird.

Die sozialen Prozesse und Strukturen in der ehemaligen Sowjetunion[21], aber auch die post-sowjetischen Entwicklungen machen deutlich, dass soziale Koexistenz an einem Ort nicht unbedingt zu Integra-

18 Der Beitrag von Bommes (2003) ist einer der wenigen, die die klassischen Konzepte von sozialer Integration und Assimilation sowie die Theorien des Transnationalen in der Migrationsforschung auf ihre Erklärungsmächtigkeit hin abklopfen. Er bereitet die konträren Positionen auf und zeigt, wie sich die jeweils vorgetragenen Argumente zueinander verhalten.

19 Aber auch die Assimilierungsdruck ausübenden wohlfahrtsstaatlichen Institutionen sind ihrerseits durch die Prozesse der Globalisierung und gerade durch Migration in ihrem Bestand und in ihrer Ausgestaltung herausgefordert. Gleiches gilt für das Bildungssystem, *citizenship* etc.

20 Wobei immer mehr Migranten an örtlich verschiedenen sozialen Systemen (Pluri-Lokalität) teilhaben und wohlfahrtsstaatliche Leistungen mehrerer Nationalstaaten in Anspruch nehmen (vgl. Bommes 2003: 101).

21 Bei Komposita verwende ich im Folgenden die Abkürzung »SU«.

tion und Assimilation führt. Selbst die propagierte marxistische Idee von der alle nationalen Unterschiede sprengenden Herrschaft der Arbeiterklasse sowie die Vorstellung von der Verschmelzung aller Völker der Sowjetunion zu einem Sowjetvolk konnten die Transvergesellschaftungsprozesse entlang soziokultureller Identitätslinien nicht eindämmen (vgl. Kaiser 2003). So hielten und halten die ethnischen Russen in Zentralasien Beziehungen zu ihren Landsleuten in den anderen SU-Nachfolgestaaten aufrecht, nicht zuletzt auch, um sich eine realistische Auswanderungsoption in die Russische Föderation zu bewahren.

Ähnliches gilt für die nach Kasachstan, Sibirien und an andere Orte zwangsumgesiedelten Russlanddeutschen, Tataren, Uiguren etc. Durch die staatlich verordneten Zwangsmigrationen wurden zwar manche soziokulturellen Netzwerke zerrissen, doch andere wurden lediglich verlagert. Politische wie soziale Diskriminierungen seitens der russischen Elite und der einheimischen Bevölkerung sowie materielle Not forcierten die Wiederbelebung alter und die Entstehung neuer Netzwerke. Gerade die Geschichte der Russlanddeutschen in der Sowjetunion gibt hierfür eindeutige Beispiele (vgl. Lachauer 2002).

Aber auch die Praxis der Übersiedlung von Russlanddeutschen nach Deutschland verweist auf die Aufrechterhaltung soziokultureller Netzwerke über innerstaatliche sowjetische und zwischenstaatliche heutige Grenzen hinweg. Während in der Sowjetunion viele Angehörige russlanddeutscher Familien in weit voneinander entfernten Regionen lebten, u.a. auch, weil sie mit Angehörigen anderer Volksgruppen verheiratet waren, bringt die Migration nach Deutschland sie an einem Ort zusammen (vgl. ebd.). Ebenso haben mennonitische russlanddeutsche Gemeinden, die z.T. nahezu geschlossen nach Deutschland übersiedelten, weiterhin Kontakt zu mennonitischen Restgemeinden in den SU-Nachfolgestaaten (Heidebrecht 2004). Auch die Angehörigen anderer Volksgruppen (Russen, Ukrainer etc.), die als angeheiratete Familienmitglieder vor allen Dingen in den 1990er Jahren nach Deutschland kamen, bleiben mit ihrem Herkunftsort weiterhin in Kontakt.[22]

22 Nach Dietz (1999b: 20) stieg die Zahl der binationalen Familien innerhalb der russlanddeutschen Familienverbände in den 1990er Jahren bis heute deutlich an.

Im Fokus der Transnationalisierung: Die Grenze als Abgrenzung und Ressource – die Grenzregion als Raum

Seit Anfang der 1990er Jahre werden Forschungen über den Sinngehalt staatlicher Grenzen zunehmend populär. Die Hauptgründe dafür liegen vor allem in der zunehmenden Öffnung von Grenzen sowie in der erweiterten Grenzpassage nicht nur für Menschen, sondern auch für Waren, Kapital und Informationen.[23] Heutzutage bedeutet eine Grenze, besonders in Europa, weniger eine Be- bzw. Abgrenzung, als vielmehr eine Möglichkeit zur Begegnung, Zusammenarbeit und Nachbarschaft. Staatliche Grenzen treten somit zunehmend in der Rolle eines Mediators auf und haben in diesem Sinne »interstitial power understood as a borderland advantage« (Flynn 1997: 312). Grenzgebiete können sich dank ihrer Durchgangslage zu ›Zentren der Entwicklung‹ mausern. Darüber hinaus wirken Grenzen entterritorialisierend: Soziale, ökonomische wie politische Netzwerke und Prozesse bestehen und finden nicht mehr nur im Rahmen eines Nationalstaates statt, sondern beeinflussen auch dessen Nachbarstaaten.

Die zunehmende Auflösung eines »perfect fit between territorial boundaries and the single nation ideal« (Nagata 1994: 63) führt aber auch zu erneuten Bemühungen der Staaten, ihre Grenzen zu kontrollieren, und spiegelt sich in Vorschriften für Einreisegenehmigungen wider. Letztere sind ein Versuch, sowohl den Zustrom an Ausländern (Fremden) zu regulieren als auch eine Nation sowie die sozialstaatlich relevanten Kriterien der Zugehörigkeit räumlich zu definieren. Die ›Strenge‹ dieser Kontrollmechanismen hängt dabei von den historischen und gegenwärtigen Beziehungen zwischen den involvierten Nationen sowie von deren Anstrengungen das imaginierte Konstrukt der *einen* Nation aufrechtzuerhalten ab.

Martinez (1994: 10), der das mexikanisch-amerikanische Grenzgebiet untersuchte, merkt an, dass sich in solchen Gebieten besondere

23 Dennoch hat Bamyeh (1993: 78) Recht, wenn er bei der Betrachtung von grenzüberschreitendem Handel und kulturellem Austausch die Konflikte betont, die zwischen Migranten und nationalen Autoritäten erwachsen: »The only border control that is being reinforced is the one keeping *people away*« (Hervorhebung im Original).

»Grenzmilieus« (»borderland milieus«) entwickeln. Sie sind das Resultat grenzüberschreitender sozialer Netze sowie starker ökonomischer und kultureller Verbindungen (dem Handels-, Tourismus-, Informations-, Kultur- und Bildungsaustausch etc.). Ungeachtet der Tatsache, dass beide Staaten (USA und Mexiko) als bedeutende und starke Akteure im Grenzregime agieren, gilt: »[T]wo systems have blended to produce an order that is quite distinct from the structures of the two parent societies and a population whose lifestyles differ considerably from those of the heartland zones« (ebd.: 304).

In vielen Konzepten zur Transmigration, deren Fokus auf Lebensräume an Grenzen gerichtet ist, wird der schrittweise Verlust der nationalen Identität sowie der staatlichen Loyalität bei den Bewohnern der Grenzregion betont. Arreola und Curtis (1996: 238) stellten im Grenzgebiet zwischen den USA und Mexiko fest, dass sich besondere touristische Landschaften herausbilden, die sich bewusst an den Erwartungen und Bedürfnissen der Gegenseite orientieren (»other-directed places«). So kreiert etwa ein auf die amerikanischen Touristen zugeschnittenes Catering-Programm eine Vision von Mexiko, die eine Mischung aus Realität, Fantasy, Geschichte und Mythos ist, nicht aber den sozioökonomischen und kulturellen Gegebenheiten des Landes selbst entspricht. Rosaldo bezeichnet dieses Phänomen auch als »Grenzhysterie« (»borderland hysteria«), eine Art Identitätskrise, die das Leben im Grenzgebiet mit sich bringt. Verstärkt wird sie noch durch die extrem unterschiedlichen Löhne und Lebenshaltungskosten, zugleich aber auch durch den Zusammenprall der ›Ersten‹ mit der ›Dritten Welt‹, wie im Fall der US-amerikanisch-mexikanischen Grenze (Rosaldo 1989: 28).

Auch Sassen (1996) richtet ihr Augenmerk auf die amerikanisch-mexikanische Grenze und stellt fest, dass Migration über Grenzen hinweg nicht nur durch Armut, Überbevölkerung und ökonomische Stagnation im Ausgangsland hervorgerufen wird. Ein großer Teil der Migranten in den USA kommt, so Sassen, aus Regionen, die bereits hohe Wachstumsraten zu verzeichnen hatten bzw. haben (so z.B. aus Mexiko, dem Karibischen Becken, wie auch aus Süd- und Südostasien). Sie weist darauf hin, dass die Ausgangsländer oftmals genau diejenigen Länder sind, die für die Vereinigten Staaten bevorzugte Wirtschaftsobjekte für Direktinvestitionen darstellen. Nach Sassen begünstigen ausländische Direktinvestitionen Prozesse, die die transnationale Migration stimulieren: In erster Linie zerstören Investitionen in exportorientierte Industriezweige der Entwicklungs- und Transforma-

tionsländer traditionelle Arbeitsstrukturen[24] und setzen dadurch eine geografische, soziale und politische Mobilisierung der betroffenen Bevölkerungsschichten in Gang. Außerdem schafft der ständig anwachsende Strom von Waren und Dienstleistungen, Kapital und Technologien ausländischer Herkunft einen transnationalen Raum der Zirkulation von Arbeitskraft. Demzufolge scheint die Öffnung der Wirtschaft eines Landes und dessen Integration in den Weltmarkt die Arbeitsmigration zu mobilisieren. Arbeitskraft macht nicht mehr an Grenzen halt, sondern orientiert sich – gewissermaßen in einem frühen Stadium der Bildung eines internationalen Arbeitsmarkts – auch an den Bedürfnissen der Nachbarstaaten.[25]

Demgegenüber setzen Grenzgebietsstudien in Afrika ihre Akzente weniger auf die modernen gegenseitigen Einflussnahmen und Zirkulationen, als vielmehr auf die gegenseitigen historischen und ethnischen Verflechtungen, die zwar an der Oberfläche durch europäische Aufteilungen gestört wurden, tatsächlich aber nie wirklich an Intensität verloren haben. So haben empirische Untersuchungen ergeben, dass einige ethnische Gruppen durch internationale Grenzziehungen faktisch geteilt wurden, sich selbst aber weiterhin als Einheit betrachten. Dies äußert sich beispielsweise darin, dass die bestehende Grenze von den Grenzlandbewohnern im Alltag schlichtweg ignoriert wird (vgl. etwa Adefuye 1985; Asiwaju 1985).

Rodriguez (1996) geht davon aus, dass nationale Identität ebenso Loyalität gegenüber einem durch seine geografischen und sozialen Grenzen ausgewiesenen Staat bei Grenzlandbewohnern äußerst fragil sind. In Exklaven wie Kaliningrad, Teil der Russischen Föderation,

24 So führte z.B. in vielen Entwicklungsländern die massenhafte Rekrutierung von Frauen als Arbeitskräfte zu hoher Arbeitslosigkeit unter den Männern, zu Land-Stadt-Migration und zur Schaffung eines urbanen Lohnarbeitszwangs.

25 Nicht nur die Arbeitsmigranten ziehen die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf sich. Zum Objekt des Forscherinteresses wurden auch Professionelle und Experten, die um die ganze Welt reisen und nur kurz an verschiedenen Orten und in unterschiedlichen Kulturen leben. So spricht Albrow etwa von »Kosmopoliten« (Albrow 1997), und Evers (1995) verwendet den Begriff »transnational stratification«, um darauf hinzuweisen, dass Globalisierung zur Bildung einer weltweiten Schicht von Menschen (Experten) führt, die durch ähnliche Interessen, hohe Einkommen und Fachwissen gekennzeichnet sind (vgl. auch Sassen 1991).

stellt sich dieses Problem in potenzierter Form: Kaliningrad und die russischen bzw. weißrussischen Grenzregionen zum Baltikum und Polen sind für viele Migranten aus der GUS das Sprungbrett nach Europa. Den illegalen wie den legalen Migrationen[26] stellt Rodriguez (ebd.) die Anstrengungen gegenüber, die von den Nationalstaaten zur Kontrolle und Einschränkung der Migrationsbewegungen unternommen werden, wobei er diese gegenläufigen Prozesse als eine Art »Schlacht um die Grenze« beschreibt.

Während bei vielen Autoren transnationale Bindungen und Netzwerke im Mittelpunkt ihrer Betrachtungen stehen, lenkt Rouse (1996) die Aufmerksamkeit auf das Entstehen neuer Grenzen (und Konflikte) unter den Bedingungen des transnationalen Kapitalismus. Seiner Ansicht nach verliert der Ort, bzw. der geografische Raum, einer wie auch immer gearteten und geformten Gemeinschaft an Bedeutung und wird zu einem Schauplatz parallel laufender transnationaler Kapital-, Arbeits- und Kommunikationskreisläufe, die sowohl miteinander als auch mit den lokalen Lebensweisen interagieren. Auf diese Weise wird die ›Dritte‹ in die ›Erste Welt‹ integriert und umgekehrt (vgl. etwa zur »Brasilianisierung« von Los Angeles ebd.: 257). Darüber hinaus werden neue Grenzen gezogen, um benachbarte Gemeinschaften voneinander zu trennen. In urbanen Zentren werden beispielsweise Binnengrenzen gezogen. Neue Wohnquartiere (»Gated communities«) dienen dazu, Mitglieder unterschiedlicher ökonomischer Situierung, räumlich voneinander zu trennen. In El Salvador versperren Stellwände den Blick auf die armen Viertel.

Herzog (1996), der ebenfalls über Pendler im Bereich der US-amerikanisch-mexikanischen Grenze forscht, entwickelt eine etwas andere Terminologie. Er konzentriert sich auf Erscheinungsformen grenzübergreifender Unabhängigkeit kultureller, wirtschaftlicher und räumlicher Art und betrachtet die »grenzübergreifenden Metropolen« (»twin cities«) auch als Folgeentwicklungen grenzüberschreitender sozialer Systeme (»transfrontier metropolis«, ebd.: 177). Solche Metropolen versteht Herzog als urbanisierte, hoch integrierte, funktionelle Areale. Allerdings beobachtet er das Vorhandensein von Kräften, die dem Ausdehnungsprozess solcher Areale entgegenwirken: Auf der einen Seite findet zwar eine grenzüberschreitende Integration z.B. des Arbeitsmarkts statt, auf der anderen Seite existieren jedoch noch

26 Rodriguez (1996) konzentriert sich vor allen Dingen auf die Migration von Angehörigen der Arbeiterklasse.

immer traditionelle Städte, die durch die Kultur der jeweiligen Nation territorial abgeschlossen definiert sind.

Auch wenn die Erforschung der Grenzen unterschiedliche Terminologien erfordert, sind sich die verschiedenen Ansätze sowohl von der Logik als auch von den Forschungsergebnissen her recht nahe. Einige Unterschiede in der Wahl der Termini und Kategorien hängen mit der gewählten Analyseeinheit zusammen. So verweist Herzogs »transfrontier metropolis« darauf, dass er sein Augenmerk auf Grenzstädte richtet, während die Forschung von Rodriguez über ungesetzliche Einwanderung einen ganz anderen Aspekt desselben Transnationalisierungsprozesses betont, indem er die Sicht der Nationalstaaten im Kampf um den Schutz ihrer Grenzen untersucht.

Translokalität im post-sowjetischen Raum: Verknüpfung von Orten oder von nationalen Gesellschaften?

Die in der Sowjetzeit etablierten Beziehungen – z.B. im Bildungssystem und in der Wirtschaft – zwischen der Russischen Föderation und den heute benachbarten Staaten bestehen auch nach deren Unabhängigkeit weiter (Gankovsky 1994; Kappeler 1992). In Moskau und St. Petersburg leben Russlanddeutsche und Angehörige anderer Nationalitäten, die in der Vergangenheit beispielsweise in sowjetische Universitäten oder in den Verwaltungsapparat des Landes eingebunden waren. In Kaliningrad warten Russlanddeutsche aus allen GUS-Staaten auf ihre Ausreise nach Deutschland. Zentralasiaten und Kaukasier wandern aufgrund der bürgerkriegsähnlichen Situation und der wirtschaftlichen Misere in ihren Heimatländern weiterhin in die russischen Metropolen ein.[27] Die Remigration der ethnischen Russen aus Zentralasien oder dem Baltikum ersetzt die Auswanderung nach Europa, Israel oder in die USA. Nach Flynn (2003) ist die Entmischung und die Heimkehr in das Hauptsiedlungsgebiet das charakteristische post-sowjetische Muster fast aller Migrationsbewegungen. Kasachische Russlanddeutsche verlassen Kasachstan und siedeln in den deutschen Siedlungsgebieten

27 Bedingt durch die Unabhängigkeit der zentralasiatischen Staaten wurden sie zu Ausländern in Russland. Wenn sie auch nicht in ihr Heimatland – beispielsweise nach Usbekistan – zurückkehren, so halten sie doch engen Kontakt zu ihren Familienmitgliedern dort und etablieren zivilgesellschaftliche Zirkel, die auf ihrer ethnischen Zugehörigkeit basieren.

im Altai in Russland oder in der Ukraine. Sie ziehen in die leer stehenden Höfe der nach Deutschland gezogenen. Auch einige Remigranten, die Deutschland aufgrund des ungewohnten Klimas, der Mentalitätsunterschiede oder schwieriger Lebensbedingungen bereits wieder den Rücken gekehrt haben, kommen an diese Orte zurück.

Weitere in der Literatur beschriebene Minderheiten mit translokalen zivilgesellschaftlichen Lebensbereichen, die die neuen unabhängigen Nationalstaaten der GUS umfassen, bilden die koreanischen (vgl. Shim 1997) sowie chinesischen Netzwerke (vgl. Dyatlov et al. 1998), die schon zur Zeit der Sowjetunion bestanden und weiterhin bestehen. Darüber hinaus sind die ethnischen Russen in vielen SU-Nachfolgestaaten zur Minderheit geworden, und auch sie halten ihre Verbindungen zu Russland aufrecht oder etablieren sie neu (vgl. Kaiser 2004).

Nicht nur individuelle Akteure und Familien sind translokal im post-sowjetischen Raum vernetzt, sondern auch Nachfolgeinstitutionen sowjetischer Selbstorganisation und neu etablierte unabhängige Organisationen. Das Beispiel von *Memorial* (Erinnerung) als zivilgesellschaftlicher Organisation, die im translokalen post-sowjetischen Raum aktiv ist, macht deutlich, inwieweit diese in Konkurrenz zu neuen nationalistischen usbekischen Diskursen stehen. *Memorial* ist sowohl in Russland (St. Petersburg, Moskau) als auch in Usbekistan (Taschkent) aktiv. Die Organisation setzt sich mit der historischen Aufarbeitung der Menschenrechtsverletzungen während der Stalin-Ära auseinander.

»Translokalität« ist eine weitere, in Reflexionen über Globalisierung häufig verwendete Konzeption. Arjun Appadurai (1995) entwickelte diesen Begriff, indem er sein Verständnis von »Lokalität« dem von »Nachbarschaften« gegenüberstellte. Dabei stellte er fest, dass Lokalität keine gegebene Größe im Dasein der Menschen sei, sondern von den Menschen als eine gefühlsmäßige Struktur, als ein Gut sozialen Lebens, hergestellt und aufgebaut werde. Nachbarschaften hingegen seien reale Formen sozialer Organisation, in denen sich Lokalität realisiere und zeige. Gemeinschaften, ob nun real oder virtuell, würden variable Nachbarschaften oder Lebenswelten zu neuer substanzieller Lokalität verbinden.

Der moderne Nationalstaat, verstanden als Projekt zur Bildung von Nachbarschaften aus ›standardisierten Bürgern‹ unter Verwendung von verdeckten disziplinarischen Mechanismen oder offener Gewalt, steht mehr und mehr im Gegensatz zur Schaffung von Nachbarschaften durch die lokalen Subjekte selbst (›Aufbau von unten‹). Gleichzeitig wird die Kohärenz der Nationalstaaten durch die ständig wachsende

und beschleunigte Zirkulation von Menschen, Informationen, Waren und Images bedroht. So gleicht unter den derzeitigen Bedingungen das Schaffen von Lokalität mehr denn je einem Kampf.

Appadurai (ebd.: 216) betont insbesondere die Mobilität der Menschen (Touristen, Flüchtlinge, Arbeitsmigranten etc.), um dadurch auf die Konflikte hinzuweisen, die zwischen dem (territorialen) Souveränitätsanspruch der Staaten und den neuen Formen von Gemeinschaftsbildung (translokale Diaspora) auftreten. Nicht zuletzt fördern und unterstützen elektronische Medien die Entstehung von Translokalitäten, respektive virtuellen Nachbarschaften. Appadurai (ebd.: 221) kommt zu dem Schluss:

»What [the factors affecting the production of locality] add up to, with all their conjunctural variations, is an immense new set of challenges for the production of locality [...]. The problems of cultural reproduction in a globalized world are only partly describable in terms of problems of race and class, gender and power, although these are surely crucially involved. An even more fundamental fact is that the production of locality [...] is more than ever shot through with contradictions, destabilized by human motion and displaced by the formation of new kinds of virtual neighbourhood.«

Debatten dieser Art haben deutlich gemacht, dass Lokalität im Sinne physischer Nähe nicht mehr das einzige Modell ist, auf dessen Basis Gemeinschaft gedacht werden kann. Gemeinschaften können sich auch über (nationalstaatliche) Grenzen hinweg ausbilden und werden dann zu *Translokalitäten*. In diesem Fall verlieren einzelne geografische Orte als primäre und ausschließliche Bezugspunkte der Identität und des Alltagslebens an Bedeutung und werden durch translokale soziale Verbindungen und Organisationsformen zunehmend abgelöst. Fernorientierungen schieben sich über die nahräumliche Vergesellschaftung, die nicht mehr die einzige Form der Organisation sozialen Lebens darstellt. Fern- oder Transvergesellschaftung werden zu lebensweltlichen Realitäten. Vis-à-vis-Beziehungen werden zur virtuellen Interaktion, auf deren Basis Gruppen ihre Integration durch ›abwesende Anwesenheit‹ herstellen. Translokalität wird in diesem Kontext als ein innovatives Milieu verstanden, in dem neue Formen sozialen Lebens und neue kulturelle Formen und Strukturen geschaffen werden.

Weiter meint Appadurai (1996a: 54), die Entterritorialisierung von Personen, Leitbildern und Ideen führe dazu, dass Imagination und

Phantasie zu sozialen Praktiken werden: Massenmedien liefern alle möglichen Arten von Lebensweisen an nahezu jeden Ort der Welt. Der wichtigste Aspekt in Appadurais Ansatz scheint jedoch die Bildung jener translokalen Nachbarschaften zu sein, die geschäftsbezogener, sozialer, politischer, familiärer und religiöser Natur sind.[28] Damit ließen sich sowohl die Aktivitäten der indischen Übersee-Diaspora (Appadurai 1995, 1996a) als auch die Netzwerke, die die transnationalen sozialen Räume im Sinne von Pries oder im Sinne des Konzeptes von *Eurasia* (Evers/Kaiser 2001) bilden, erklären.

Unterdessen zeigt De Jong (1999), dass der Terminus Nachbarschaft, wie er von Appadurai ausgearbeitet wurde, nicht in Bezug auf große soziale Formen (z.B. ethnische Gruppen), deren Mitglieder auf der ganzen Welt verstreut sind, angewendet werden kann. Seiner Meinung nach können diese Gruppen auch dann noch als Gemeinschaften bezeichnet werden, wenn sie Translokalität erzeugen. De Jong untersuchte die ethnische Gruppe der Jola im Südsenegal, die im Verlauf der letzten zehn Jahre eine starke Emigration erlebten. Nach seinen Beobachtungen veränderte sich der Inititiationsritus, dessen sozialer Sinn früher auf das Schaffen von Beziehungen zu den Nachbardörfern (und damit auf die Produktion von Lokalität) ausgerichtet war. Heute dient das Ritual dazu, die Bindungen innerhalb der translokalen Gemeinschaft zu reproduzieren, d.h. Translokalität als eine neue Form von sozialer Unmittelbarkeit zu schaffen.

Migranten und ihre translokalen zivilgesellschaflichen Organisationen betreiben zunehmend *transnationale Politik*. So konkurrieren in den muslimisch geprägten SU-Nachfolgestaaten und innerrussischen Republiken wie Tatarstan sowie im Kaukasus post-sowjetische, nationalistische und islamische Translokalitäten, deren politische Visionen von einem nationalistisch, islamisch bzw. säkular-post-sowjetisch verfassten Staates sich gegenseitig ausschließen (vgl. Kaiser 2000a). Die Bedeutung dieser zentrifugalen transnationalen Politiken erhöht sich, wenn sie durch politische Kräfte oder Regierungen der Aufnahmegesellschaft(en) unterstützt werden. So tritt die russische Regierung für die Interessen der russischen Minderheiten im so genannten »nahen Ausland« der SU-Nachfolgestaaten ein (Kaiser 2004); mit »Deutschen

28 Lash und Urry (1994: 316) beschreiben dies als die »Erfindung von Gemeinschaften«, in die wir in der heutigen Gesellschaft aufgrund der zunehmenden Optionen oder der Menge an verfügbaren Informationen immer häufiger eintreten.

Häusern« und anderen Maßnahmen unterstützt die deutsche Regierung Deutschstämmige in den GUS-Staaten. Gerade der Fall Kaliningrad zeigt, mit welcher politischen Sprengkraft derartige zentrifugale transnationale Politiken ausgestattet sein können.

Fazit: Russlanddeutsche Migration im Licht neuer Theorien – Erklärungen und Defizite einer Debatte

In diesem Beitrag haben wir versucht, eine grundlegende Erkenntnis zu untermauern, die sich im Kontext der sozialwissenschaftlichen Diskussionen um Globalisierung in den letzten Jahren herauskristallisiert hat: die Einsicht, dass die Vorstellung von einer räumlichen Identität von Nationalstaat, Nationalökonomie und nationaler Gesellschaft einer Revision bedarf. Dabei wird die (im nationalstaatlich konzipierten Begriff von Gesellschaft mitgedachte) Ortsbedingung von Gemeinschaft aufgehoben, und es werden soziale Lebens- und Handlungszusammenhänge, neue soziale Landschaften (Albrow 1997) vorstellbar, die über die nationalstaatliche Eingebundenheit hinausgehen. Immer mehr gesellschaftliche Bereiche konstituieren sich in translokalen Kontexten, die die Grenzen von Nationalstaaten überschreiten.

Es stellt sich die Frage, welche Rolle diese neuen sozialen Konfigurationen und Strukturierungen von Gesellschaften für die Rekonstituierung von Nationalstaaten überhaupt spielen. Sie führt zu dem Vorschlag, die nationalstaatliche Perspektive von Gesellschaftsformationen um eine translokale bzw. transnationale Komponente zu erweitern. Die sozialwissenschaftliche Theoriebildung hierzu steckt noch in ihren Anfängen (vgl. Noller 2000). Neben der Migrationsforschung stellen die Globalisierung des Wissens (durch den Austausch von Wissenschaftlern und Experten) und zivilgesellschaftlicher Akteure (bspw. Frauenbewegung) sowie der Bildung etc. Fälle einer empiriegeleiteten Theoriebildung dar. Die bestehende terminologische Verwirrung, die fehlende Raumbezogenheit der jüngsten Theorieentwicklung und die sich daraus ergebenden Fragen der Identitätsbildung sollen abschließend aufgegriffen werden.

Terminologische Verwirrung

Es ist offensichtlich, dass die Soziologie, die ihren Weg aus der traditionellen »Soziologie des Nationalstaates« (Albrow 1997: 37) hin zur globalistischen Perspektive der Erklärung sozialer Realitäten geht, ihre

analytischen Instrumente schärfen und stärken muss. Ohne Zweifel richten sich die Termini, die in den hier vorgestellten Konzeptionen verwendet werden, nach dem Objekt und dem Fokus der jeweiligen Forschungsarbeit. Die Migrationsstudien beispielsweise legen ihren Schwerpunkt auf die Bewegungen der Menschen und erarbeiten infolgedessen Konzeptionen zu »Lebenswelten« und »transnationalen Gemeinschaften«. Grenzland- bzw. Grenzstudien dagegen befassen sich mit der Rolle der Nationalstaaten und deren Präsenz im Grenzgebiet.

Insgesamt wird deutlich, dass neue Terminologien erforderlich sind, um die Bedingungen der sich verändernden sozialen Realitäten zu erfassen. Zugleich scheint es ebenso evident zu sein, dass der widersprüchliche und vage Gebrauch neuer Kategorien die Diskussion nicht einfacher macht. Migrationsstudien etwa haben weitgehend das Rahmenwerk des Transnationalismus verwendet, welches impliziert, dass Migranten in erster Linie als Staatsangehörige bzw. Noch-nicht-Staatsangehörige angesehen werden. Dabei wäre es womöglich selbst dann, wenn ihre Aktivitäten nationale Grenzen überschreiten, sinnvoller, den Begriff »Translokalität« in Appadurais Sinn zu gebrauchen.

Die unterschiedlichen Begriffsverwendungen scheinen eher disziplinärer Zugehörigkeit geschuldet zu sein als einer unterschiedlichen Erklärungsmächtigkeit: Studien von Politikwissenschaftlern konzentrieren sich bei der Analyse internationaler Migrationsprozesse auf die Rolle von Organisationen, Gruppen und Staaten auf der Makro-Ebene.[29] Ihr Fokus liegt hauptsächlich auf rechtlichen Bestimmungen, internationalen Beziehungen und aggregierten ökonomischen sowie gesellschaftlichen Variablen. Da sie ihr Augenmerk in erster Linie auf Nationalstaaten und internationale Regimes richten, verwenden sie den Begriff »Transnationalismus«.

Soziologische Studien dagegen führten die Meso-Analyse ein, um der Bedeutung von sozialen Beziehungen und von sozialem Kapital im Migrationsprozess Rechnung zu tragen (Faist 2000a). Untersuchungen darüber, wie Institutionen und soziale Beziehungen die Migrationsentscheidungen und die Migrationsbewegungen beeinflussen, be-

29 Sie untersuchen beispielsweise, wie staatliche Organe die Ein- und Auswanderung sowie die nationalen Grenzen kontrollieren. Ferner analysieren sie die Auswirkungen, die verschiedene Politikinstrumente in Sende- und Aufnahmeländern haben, und welche Migrantengruppen – Arbeitsmigranten, Familienangehörige, Asylbewerber und Flüchtlinge – an internationalen Wanderungen beteiligt sind.

stimmen ihre theoretischen Überlegungen. Daraus folgt, dass Konzepte des sozialen Kapitals und der sozialen Netzwerke bei der Erklärung der Migrationsdynamik eine wichtige Rolle spielen (Portes 1997).

Sozialanthropologen wiederum untersuchen die sozialen Akteure, ihre Netzwerke und ihre sozialen Beziehungen in Mikro-Studien. Jenseits der Betrachtung staatlicher Strukturen bezeichnen sie die durch Migranten geschaffenen Verbindungen als Translokalitäten.

Es zeigt sich also, dass die Forschungsgegenstände oft dieselben, die Forschungsperspektiven jedoch verschiedene sind. Hieraus ergeben sich für die empirische Forschung die Notwendigkeit, das vielschichtige Phänomen Migration aus verschiedenen Blickwinkeln zu analysieren, und die Aufgabe, die Perspektivenvielfalt als Erfahrungen in die politische Diskussionen und in den politischen Gestaltungsprozess einzubringen.

Dessen ungeachtet bewegen sich Transmigranten zwischen zwei oder mehr Nationalstaaten hin und her, weshalb gerade in ihrem Alltag Lokalität als emotionale Struktur von größerer Relevanz sein könnte. Dem würde der Terminus »Translokalität« eher Rechnung tragen; grenzüberschreitende Verbindungen zwischen Nationen, großen Organisationen oder sozial-räumlichen Formationen könnten mit ihm treffender bezeichnet werden.

Die Auswirkungen der Globalisierung erfordern von den Sozialwissenschaftlern ein Bewusstsein für die Pluralisierung von Lebenswelten. Pries (1996: 449) kritisiert die moderne Sozialwissenschaft wegen der vorherrschenden Vorstellung von globalen sozialen Formationen. Diese Vorstellung sei nichts weiter als die Übertragung der »Containertheorie der Gesellschaft« (begrenzt vom Rahmen des Nationalstaates) auf die Vorstellung von der Weltgesellschaft. Dementsprechend sollte sich, nach Pries, die Theorie darum bemühen, neue plurilokale und transnationale soziale Beziehungen zu erfassen, die traditionelle monolokale Sozialräume überschreiten. Unter Verwendung des Terminus »translokale soziale Räume« führt (2000a: 154) das Beispiel Usbekistan an, wo verschiedene translokale (hier: post-sowjetische, turk-nationalistische, islamische) Netzwerke von Menschen im Prozess der usbekischen Nationenbildung miteinander konkurrieren, indem sie unterschiedliche Visionen sozialer Veränderung vorschlagen und fordern. Welche transnationalen Politikmuster sich ergeben, wie transnationale politische Identitäten geschaffen werden und wie transnationale Politik abläuft, sind potenzielle Forschungsfelder, über die bisher nur wenig bekannt ist.

Albrow et al. (1997) betonen nachdrücklich den Mangel an Erklärungskraft bei älteren Konzeptionen zu Gemeinschaft, Kultur oder Milieu. Sie zitieren dazu das wohlbekannte Beispiel der britischen Muslime, die sich mit einer weltweiten islamischen Gemeinschaft (*umma*) identifizieren und damit deutlich machen, dass Gemeinschaft von den Sozialwissenschaften als eine nicht-lokale, nicht-räumliche Entität konzeptualisiert werden sollte. In diesem Zusammenhang vertritt Appadurai (1996a: 64) die Ansicht, dass der Terminus »ethnoscape« ältere Begriffe wie Dorf, Gemeinschaft oder Lokalität ersetzen sollte. Obgleich *ethnoscape* einen weiten Horizont an Bedeutungen umspannen mag und daher mit diesem Terminus eine Vielfalt an sozialen Formationen zu beschreiben ist, wird dessen Anwendung auf unterschiedlich geartete Gemeinschaften die Verschwommenheit der Terminologie aber eher noch verstärken.

Fehlender Raumbezug: Die Konfrontation plurilokaler Lebensprojekte mit der analytischen Kategorie Raum

Bei einigen Konzeptionen ist nicht klar erkennbar, wie die analysierten Phänomene räumlich zu definieren sind. Werden nun globale, lokale oder regionale Erscheinungsformen beschrieben? Es ist nicht nur die dialektische Beziehung zwischen dem Lokalen und dem Globalen oder zwischen dem Universellen und dem Spezifischen (Robertson 1992: 97), die klare Aussagen über Zeit und Raum verhindert. Eine für die akademische Diskussion über kulturelle Pluralisierungsprozesse charakteristische Zurückhaltung bei Zuordnungen und präzisen Formulierungen trägt darüber hinaus auch dazu bei. Zweifellos unterlag die Wahrnehmung von Zeit und Raum in den letzten drei Jahrzehnten einem Transformationsprozess – dies ist begrifflich aber noch nicht hinreichend erfasst worden. Vor dem Hintergrund der Bestandsaufnahme der wissenschaftlichen Debatte kann jedoch festgehalten werden, dass Zeit über die Dimensionen Gleichzeitigkeit und Geschwindigkeit besser erfasst werden kann, als über Beschreibungen wie z.B. modern oder vormodern. Nicht die Zuweisungen sind zentral – wie sie in der klassischen soziologischen Kategoriebildung stattfanden –, sondern die Dimensionen und Qualitäten der Zeit und des Zeit-Raum-Verhältnisses. Raum kann nicht mehr als geografische, nationalstaatliche Einheit und damit als absolut und fixiert gedacht werden, sondern ist in raumübergreifenden Dimensionen zu konzeptionalisieren. Durch die Rekonzeptionalisierung beider Kategorien werden Gesellschaftsbeschreibungen nicht einfacher, zeigen aber auf, wie sich mit dem Abschied

vom Denken in fixen Einheiten – sei es Zeit/Raum als Absolutheit – und unter Einbezug der empirisch belegbaren Vielfalt – die Qualität der Dimensionen, der praktische Umgang damit, zu neuen sozial erfahrbaren Gestaltungsprozessen werden.[30]

Identitätspolitiken können heute in vielen Fällen nicht mehr strikt auf einen bestimmten (nationalen oder regionalen) Raum und auf seine symbolischen Repräsentationen bezogen werden (vgl. etwa Glick Schiller/Fouron 1990). Einige Forscher sehen sogar in den transnationalen bzw. translokalen Netzwerken sich wandelnde Bezugsquellen von Identitäten (vgl. etwa Wiltshire 1992: 180-182), wodurch nationale Loyalität gemindert werde und die Menschen dazu befähigt würden, ausschließlich von dieser *einen*, translokalen Identität (›Wir sind *hier und dort* Russlanddeutsche‹) oder auch von *verschiedenen*, kontextgebundenen Identitätsangeboten und -zuschreibungen situativ Gebrauch zu machen. Auf der anderen Seite gelten in der klassischen Migrationssoziologie die Interaktionshäufigkeit sowie die Qualität sozialer Beziehungen zu Einheimischen als ein Indikator für den Integrations- bzw. Akkulturationsprozess.[31] Begünstigt also die transnationale oder -lokale Vergesellschaftung das Leben in ›Parallelgesellschaften‹ am Ankunftsort, da die Bedeutung der Integration in den nationalen Aufnahmekontext für die Gestaltung der individuellen Lebensführung abgenommen hat? Wenn ja, welche Schlüsse ergeben sich aus dieser Diagnose für die Politikberatung?

Rios (1992: 228) kritisiert ferner, dass jene, die zwar nicht migrieren, zugleich aber doch einen sozial entfernten Teil der transnationalen Netzwerke bilden und von ihnen profitieren, von den Wissenschaftlern weitgehend unbeachtet bleiben: Diejenigen, die Veränderungen durch Mobilität hervorrufen (Transmigranten, Geschäftsleute, transnationale Unternehmen, Touristen etc.) unterliegen intensiver Beobachtung, während ›die anderen‹, d.h. die Mehrheit der Weltbevölkerung, als amorphe Masse reiner Objekte der Globalisierung vernachlässigt werden. Rouse (1996: 254) konstatiert, dass die Menschen zunehmend Ereignisse und Entwicklungen an anderen Orten der Welt, z.B. an Orten, an denen ihre Verwandten und Freunde leben, mit der gleichen Aufmerksamkeit und Intensität registrieren, mit der sie die Gescheh-

30 Es ist das empirische Leid der Wissenschaft, der Geschwindigkeit der realen Veränderungen, mit Verspätung hinterherzuhinken.

31 Schütze (2003) untersucht vor diesem Hintergrund die Migrantennetzwerke junger russischer Juden in Berlin.

nisse in ihrer unmittelbaren Umgebung wahrnehmen. Die ›Zuhausebleiber‹ oder ›Ortskonstanten‹ sind dementsprechend *auch* in translokale Netzwerke und Prozesse der Transnationalisierung oder Translokalisierung eingebunden und leben in erweiterten, räumlich entgrenzten Sozialbezügen.

Das Nebeneinander der klassischen Assimilations- und Integrationsforschung (stellvertretend für die deutsche Debatte: Esser 1980, 2003) und der neueren Theorieansätze lässt sich folgendermaßen erklären: Migration wird weiterhin als eine Bewegung von Menschen über nationale Grenzen, also von einem Nationalstaat in einen anderen, definiert, die Fragen des Zurechtkommens und der Integration am Ankunftsort aufwirft (Wimmer/Glick Schiller 2002).[32] Migrationsprozesse werden, u.a. aufgrund des über die Staatsbürgerschaft legitimierten Zugangs zu wohlfahrtsstaatlichen Leistungen, als problematische Störung des nationalgesellschaftlichen Lebens empfunden und aus dieser Perspektive erforscht (Wimmer 1999). Gleichzeitig kann die Konzeptionalisierung von Migration als ein komplexer, mehrdimensionaler und ergebnisoffener, eventuell auch in verschiedene Richtungen weisender Inklusions- und Exklusions- oder auch *Inkorporationsprozess* wohl kaum mehr in Frage gestellt werden. Empirische Untersuchungen, die Interaktionen zwischen aufnehmender Mehrheitsgesellschaft und Migranten (vgl. Pries 2004)[33] aus einer translokalen Perspektive heraus betrachten, können Wahrnehmungsblockaden – wie wir sie in der gegenwärtigen medialen Verarbeitung des russischen bzw. russlanddeutschen Lebens in Deutschland vorfinden – sozialwissenschaftlich fundierte Erklärungen entgegenstellen. Nicht gebotene Optionen einer Integration in die Aufnahmegesellschaft und eines entsprechenden Statuserwerbs werden durch die Möglichkeiten, die die Plurilokalität bietet, kreativ kompensiert.

Aber gerade deshalb, weil es auf der einen Seite widersprüchliche Meinungen über die Beziehung zwischen der derzeitigen globalen gesellschaftlichen Entwicklung durch Prozesse der Translokalisierung

32 Wimmer und Glick Schiller (2002: 302) sprechen in diesem Zusammenhang vom »methodologischen Nationalismus« der Migrationsforschung. Die Annahme, dass die Nation, der Staat oder die Gesellschaft die natürliche soziale und politische Form der modernen Welt ist, sei zu hinterfragen.

33 Das erfordert beispielsweise die Untersuchung der Interaktionen zwischen Russlanddeutschen und ihren neuen Nachbarn.

und dem daraus resultierenden lokalen gesellschaftlichen Wandel gibt und auf der anderen Seite die Zeit-Raum-Dimension unser Alltagsbewusstsein bestimmt, sollte die sozialwissenschaftliche Theoriearbeit versuchen, ein differenzierteres Instrumentarium zu schaffen. Dies trifft vor allem für Studien in kleinem Maßstab (z.B. über Migration) zu, die es scheinbar nahe legen, die Ergebnisse ihrer Ermittlungen auf ähnliche Situationen rund um den Globus zu übertragen, ohne zuvor historische, politische, religiöse oder kulturelle Unterschiede erforscht zu haben. Letztere können jedoch bei gleichen Wirkkräften am jeweils anderen Ort andere Resultate bedingen.

Der Nationalstaat: nationale versus entlokalisierte Identität

Die Menschen partizipieren an der Idee der Nation (als einer imaginierten oder symbolischen Gemeinschaft, vgl. Anderson 1983), die ihre spezifische Kultur in Diskursen erschafft. Wenn neue Formen von sozialen Verknüpfungen auftreten und neue grenzüberschreitende Diskurse stattfinden, wird die nationale Identität zu einem umstrittenen Terrain verschiedenster konkurrierender Identitätspolitiken.

Doch auch hinsichtlich der Rolle der Nationalstaaten scheinen tiefgreifende theoretische und gleichermaßen terminologische Differenzen und Ungenauigkeiten vorzuherrschen. Die Globalisierung hat zwar entterritorialisierende Wirkungen, doch – und darauf haben viele Forscher hingewiesen (so z.B. Sassen 1991) – materialisieren oder reterritorialisieren sich menschliche Aktionen weiterhin im Raum. Dieser wird immer noch von Nationalstaaten besetzt und strukturiert, deren Funktionen und Legitimität sich jedoch unter den Bedingungen der Globalisierung massiv verändern. So stellen die derzeitige Rolle, Funktion und Bedeutung der (post-)modernen Nationalstaaten einen weiteren umstrittenen Bereich in der akademischen Diskussion dar. Sassen (ebd.) vertritt beispielsweise den Standpunkt, dass Nationalstaaten Handlungsbevollmächtigte der Globalisierung seien und dass einige ihrer Funktionen noch an Bedeutung zugenommen haben (z.B. Steuerpolitik). Appadurai (1993) hingegen tendiert in die entgegengesetzte Richtung, indem er mit Nachdruck auf die schwache und wahrscheinlich endliche Beschaffenheit des Nationalstaates als ein kollektives Projekt, insbesondere an multiethnischen Schauplätzen, hinweist.

Auch hier scheint es wiederum angebracht zu sein, die Brauchbarkeit von allgemeinen Aussagen über den Part der Nationalstaaten in Zeiten der Globalisierung zu hinterfragen. Nicht für alle trifft es zu

und nicht jeder der gegenwärtigen Nationalstaaten befindet sich angesichts der Internationalisierung von immer mehr und mehr Aktionssphären des Menschen in der gleichen Position. In vielen Teilen der Welt stehen einige Staaten – wie beispielsweise die Staaten der ehemaligen Sowjetunion – gerade erst am Anfang des Prozesses der Nationenbildung, während andernorts bereits eine freiwillige (wenn auch konfliktbesetzte) Entnationalisierung durch Integration in Entitäten auf einem höheren Niveau begonnen hat. So weist beispielsweise Carsten (1998: 215-218) darauf hin, dass Staaten und Grenzen im südostasiatischen Zusammenhang eine andere Bedeutung haben als in anderen Kontexten: Traditionell war Macht in Südostasien im Zentrum lokalisiert; die Grenzen dienten nicht dazu, einen Staat zu definieren. Sie sind instabil, weil Macht vom Zentrum zur Peripherie hin abnimmt und durch den Einfluss benachbarter Zentren geschwächt wird. Obwohl die Grenzen während und nach der Kolonisierung strikter geschlossen wurden, können die traditionellen Auffassungen von der Nation und deren Territorium ganz erheblich von denen abweichen, die in europäischen Ländern vorherrschen.

Darüber hinaus sind die einzelnen Staaten in verschiedener Weise und in unterschiedlichem Maße von den globalen Kräften betroffen. Von Nationalstaaten, die einen massiven Zustrom von Migranten zu verzeichnen haben und die damit verbundenen internen Konsequenzen (beispielsweise Sozialängste der Bürger) bewältigen müssen, ist weitaus eher zu erwarten, dass sie die Kontrolle über ihre Territorien verstärken (z.B. durch selektive Einwanderungspolitik), als von jenen Ländern, von denen die Migrantenströme ausgehen. Wirtschaftlich profitierende Staaten fördern den transnationalen Austausch mit größerem Enthusiasmus als diejenigen, die auf den globalen Märkten benachteiligt sind.

Offenbar scheint es noch keine einheitliche theoretische Lösung für das Problem unterschiedlicher Grade der Nationalisierung, der De- und Renationalisierung in der Globalisierung zu geben, weil jeder Nationalstaat auf seine (imaginäre oder faktische) Lage in einer globalisierten Welt und auf die entsprechenden Forderungen oder Chancen verschieden reagiert. Daher empfiehlt es sich, einzelne Staaten – beispielsweise im Hinblick auf ihre Reaktionen auf Ein- bzw. Auswanderung – in Fallstudien zu betrachten. In akteurzentrierten Forschungen über Russlanddeutsche zwischen der GUS und Deutschland sollte dabei die nationalstaatliche Perspektive zumindest um eine translokale bzw. transnationale Komponente erweitert werden.

Literatur

Adefuye, Ade (1985): »The Kakwa of Uganda and the Sudan: The Ethnic Factor in National and International Politics«. In: Anthony I. Asiwaju (Hg.), *Partitioned Africans. Ethnic Relations across Africa's International Boundaries 1884-1984*, Lagos: University of Lagos Press, S. 51-69.

Albrow, Martin (1997): »Travelling Beyond Local Cultures: Socioscapes in a Global City«. In: John Eade (Hg.), *Living in the Global City. Globalization as a Local Process*, London: Routledge, S. 37-55.

Albrow, Martin et al. (1997): »The Impact of Globalization on Sociological Concepts: Community, Culture and Milieu«. In: John Eade (Hg.), *Living in the Global City. Globalization as a Local Process*, London: Routledge, S. 20-36.

Anderson, Benedict (1983): *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso.

Appadurai, Arjun (1993): »Patriotism and Its Futures«. In: *Public Culture* 5, S. 411-429.

Appadurai, Arjun (1995): »The Production of Locality«. In: Richard Fardon (Hg.), *Counterworks. Managing the Diversity of Knowledge*, London: Routledge, S. 204-225.

Appadurai, Arjun (1996a): *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis u.a.: University of Minnesota Press.

Appadurai, Arjun (1996b): »Sovereignty without Territoriality. Notes for a Postnational Geography«. In: Patricia Yaeger (Hg.), *The Geography of Identity*, Ann Arbor: University of Michigan Press, S. 40-58.

Arreola, Daniel D./Curtis, James R. (1996): »Tourist Landscapes«. In: Oscar J. Martínez (Hg.), *U.S.-Mexico Borderlands. Historical and Contemporary Perspectives*, Wilmington, Del.: SR Books, S. 236-243.

Asiwaju, Anthony I. (Hg.) (1985): *Partitioned Africans. Ethnic Relations across Africa's International Boundaries 1884-1984*, Lagos: University of Lagos Press.

Bade, Klaus J./Oltmer, Jochen (Hg.) (1999): *Aussiedler: Deutsche Einwanderer aus Osteuropa*, Osnabrück: Universitätsverlag Rasch.

Bamyeh, Mohammed A. (1993): »Transnationalism«. In: *Current Sociology* 41(3), S. 1-95.

Beck, Ulrich et al. (1996): *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bhabha, Homi K. (1990): »The Third Space«. In: Jonathan Rutherford (Hg.), *Identity: Community, Culture, Difference*, London: Lawrence & Wishart, S. 207-221.

Boll, Klaus (1993): *Kulturwandel der Deutschen aus der Sowjetunion. Eine empirische Studie zur Lebenswelt rußlanddeutscher Aussiedler in der Bundesrepublik*, Marburg: Elwert.

Bommes, Michael (2003): »Der Mythos des transnationalen Raumes. Oder: Worin besteht die Herausforderung des Transnationalismus für die Migrationsforschung?« In: Dietrich Thränhardt/Uwe Hunger (Hg.), *Migration im Spannungsfeld von Globalisierung und Nationalstaat*, Leviathan-Sonderheft 22, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 90-117.

Brednikova, Olga/Patchenkov, Oleg (1999): »Economic Migrants from Azerbaijan in St. Petersburg: The Problems of Social Adaptation and Integration«. In: *Caucasian Regional Studies* 4(1), http://poli.vub.ac.be/publi/crs/eng/0401-04.htm, Stand: 05.05.2005.

Carsten, Janet (1998): »Borders, Boundaries, Tradition and the State on the Malaysian Periphery«. In: Thomas M. Wilson/Hastings Donnan (Hg.), *Border Identities. Nation and State at International Frontiers*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 215-236.

Chapman, Murray/Prothero, R. Mansell (Hg.) (1985): *Circulation in Population Movement. Substance and Concepts from the Melanesian Case*, London: Routledge and Kegan Paul.

Darieva, Tsypylma (2002): *Russkij Berlin. Migranten und Medien in Berlin und London*, Münster: Lit.

De Jong, Ferdinand (1999): »The Production of Translocality. Initiation in the Sacred Grove in Southern Senegal«. In: Richard Fardon et al. (Hg.), *Modernity on a Shoestring*, Leiden/London: EIDOS, S. 315-340.

Dietz, Barbara (1999a): »Jugendliche Aussiedler in Deutschland: Risiken und Chancen der Integration«. In: Klaus J. Bade/Jochen Oltmer (Hg.), *Aussiedler: Deutsche Einwanderer aus Osteuropa*, Osnabrück: Universitätsverlag Rasch, S. 153-177.

Dietz, Barbara (1999b): »Integrationspolitik für Aussiedler: Krisenverwaltung oder konzeptioneller Neuanfang?« In: Friedrich Ebert Stiftung (Hg.), *Perspektiven der neuen Aussiedlerpolitik*, Bonn: Forschungsinstitut der Friedrich Ebert Stiftung, Abt. Arbeit und Sozialpolitik, S. 19-28.

Dürrschmidt, Jörg: (1997): »The Delinking of Locale and Milieu. On the Situatedness of Extended Milieux in a Global Environment«. In:

John Eade (Hg.), *Living the Global City. Globalization as Local Process,* London: Routledge, S. 56-72.

Dyatlov, Viktor I. et al. (1998): »The new Chinese Diaspora and the Receiving Society. Special Displacement Issue«. In: *Migration* 31, S. 63-82.

Esser, Hartmut (1980): *Aspekte der Wanderungssoziologie. Assimilation und Integration von Wanderern, ethnischen Gruppen und Minderheiten. Eine handlungstheoretische Analyse,* Darmstadt/Neuwied: Luchterhand.

Esser, Hartmut (2003): »Ist das Konzept der Assimilation überholt?« In: *Geografische Revue* 5, S. 5-21.

Evers, Hans-Dieter (1995): *Globale Märkte und soziale Transformation,* University of Bielefeld, Sociology of Development Research Centre: Working Paper No. 234.

Evers, Hans-Dieter/Kaiser, Markus (2001): »Two Continents, One Area: Eurasia«. In: Peter Preston, Julie Gilson (Hg.), *The European Union and Pacific Asia: Inter-Regional Linkages in a Changing Global System,* Cheltenham: Edward Elgar, S. 65-90.

Faist, Thomas (1998): »Transnational Social Spaces out of International Migration: Evolution, Significance, and Future Prospects«. In: *Archives Européennes de Sociologie* 39(2), S. 213-247.

Faist, Thomas (2000a): *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces,* Oxford: Oxford University Press.

Faist, Thomas (2000b): »Transnationalization in International Migration: Implications for the Study of Citizenship and Culture«. In: *Ethnic and Racial Studies* 23(2), S. 189-222.

Faist, Thomas (2000c): »Grenzen überschreiten. Das Konzept Transstaatliche Räume und seine Anwendungen«. In: ders. (Hg.), *Transstaatliche Räume. Politik, Wirtschaft und Kultur in und zwischen Deutschland und der Türkei,* Bielefeld: transcript, S. 9-56.

Featherstone, Michael (1995): *Undoing Culture,* London: Sage.

Flynn, Donna K. (1997): »›We Are the Border‹: Identity Exchange and the State along the Benin-Nigeria Border«. In: *American Ethnologist* 24(2), S. 311-330.

Flynn, Moya (2003): »Returning Home? Approaches to Repatriation and Migrant Resettlement in Post-Soviet Russia«. In: Rainer Ohliger/Rainer Münz (Hg.), *Diasporas and Ethnic Migrants,* London: Frank Cass, S. 173-187.

Gankovsky, Yuri V. (1994): »Russia's Relations with the Central Asian States since the Dissolution of the Soviet Union«. In: Hafeez Malik (Hg.), *Central Asia: Its Strategic Importance and Future Prospects*, New York: St. Martin's Press, S. 117-128.

Giddens, Anthony (1990): *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press.

Giddens, Anthony (1996): *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Glick Schiller, Nina et al. (Hg.) (1992): *Towards a Transnational Perspective on Migration. Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*, New York: Annals of the New York Academy of Sciences, Band 645.

Glick Schiller, Nina/Fouron, Georges (1990): »›Everywhere We Go, We Are In Danger‹: Ti Manno and the Emergence of a Haitian Transnational Identity«. In: *American Ethnologist* 17(2), S. 329-347.

Goldstein, Sidney (1985): »Circulation in South East Asia«. In: Murray Chapman/R. Mansell Prothero (Hg.), *Circulation in Population Movement. Substance and Concepts from the Melanesian Case*, London: Routledge and Kegan Paul, S. 377-406.

Gutiérrez, David G. (1995): *Walls and Mirrors. Mexican Americans, Mexican Immigrants, and the Politics of Ethnicity*, Berkeley u.a.: University of California Press.

Hannerz, Ulf (1996): *Transnational Connections. Culture, People, Places*, London/New York: Routledge 1996.

Harvey, David (1989): *The Condition of Postmodernity*, Oxford: Basil Blackwell.

Heidebrecht, Hermann (2004): »Russlanddeutsche Freikirchliche Gemeinden in der Bundesrepublik Deutschland. Ein gelungenes Integrationsmodell?« Vortrag auf der Tagung *Zuhause fremd? Russlanddeutsche in Russland und Deutschland*, 26.-29. Februar 2004, Universität Bielefeld.

Herzog, Lawrence A. (1996): »Border Commuter Workers and Transfrontier Metropolitan Structures along the U.S.-Mexico Border«. In: Oscar J. Martínez (Hg.), *U.S.-Mexico Borderlands: Historical and Contemporary Perspectives*, Wilmington: SR Books, S. 176-189.

Kaiser, Markus (2000a): »Translokale Zivilgesellschaft im post-sowjetischen Vergesellschaftungsraum«. In: Manfred Glagow et al. (Hg.), *Rußland auf dem Weg zur Zivilgesellschaft?* Münster u.a.: Lit, S. 143-160.

Kaiser, Markus (2000b): *Formen der Transvergesellschaftung als gegenläufige Prozesse zur Nationsbildung in Usbekistan*, Universität Bielefeld, Forschungsschwerpunkt Entwicklungssoziologie: Arbeitspapier Nr. 334.

Kaiser, Markus (2003): »Forms of Transsociation as Counter-processes to Nation-building in Central Asia«. In: *Central Asian Survey* 22(2/3), S. 315-331.

Kaiser, Markus (2004): »Die Russen im nahen Ausland: Russen als Minderheiten in Zentralasien«. In: ders. (Hg.), *Auf der Suche nach Eurasien. Politik, Religion und Alltagskultur zwischen Russland und Europa*, Bielefeld: transcript, S. 338-392.

Kappeler, Andreas (1992): *Rußland als Vielvölkerreich*, München: Beck.

Lachauer, Ulla (2002): *Ritas Leute – Eine deutsch-russische Familiengeschichte*, Reinbek: Rowohlt.

Lash, Scott/Urry, John (1994): *Economies of Sign and Space*, London: Sage.

Martinez, Oscar J. (1994): *Border People: Life and Society in the U.S.-Mexico Borderlands*, Tucson/London: The University of Arizona Press.

McMichael, Philip (1996): *Development and Social Change: A Global Perspective*, Thousand Oaks: Pine Forge Press.

Mitchell, James C. (1961): »Wage Labour and African Population Movements in Central Africa.« In: Kenneth M. Barbour/Ralph M. Prothero (Hg.), *Essays on African Population*, London: Routledge and Kegan Paul, S. 193-248.

Nagata, Judith (1994): »How to be Islamic without Being an Islamic State. Contested Models of Development in Malaysi«. In: Ahmed Akbar/Donnan Hastings (Hg.), *Islam, Globalization and Postmodernity*, London/New York: Routledge, S. 63-91.

Noller, Peter (2000): »Globalisierung, Raum und Gesellschaft: Elemente einer modernen Soziologie des Raumes«. In: *Berliner Journal für Soziologie* 1, S. 21-48.

Oussatcheva, Marina (2001): *Institutions in Diaspora: The Case of Armenian Community in Russia*, University of Oxford, Transnational Communities Programme: Working Paper WPTC-01-09.

Portes, Alejandro (1997): »Immigration Theory for a New Century: Some Problems and Opportunities«. In: *International Migration Review* 31(4), S. 799-825.

Pries, Ludger (1996): »Transnationale Soziale Räume. Theoretisch-empirische Skizze am Beispiel Mexiko-USA«. In: *Zeitschrift für Soziologie* 25(6), S. 456-472.

Pries, Ludger (2003): »Transnationalismus, Migration und Inkorporation. Herausforderungen an Raum- und Sozialwissenschaft«. In: *geografische revue* 5(2), S. 23-39.

Pries, Ludger (2004): *MigrantInneninkorporation im 21. Jahrhundert: Multiple Muster oder Einbahnstraße?* Vortrag auf dem Deutschen Soziologentag, München.

Retterath, Hans-Werner (Hg.) (1998): *Wanderer und Wanderinnen zwischen zwei Welten? Zur kulturellen Integration rußlanddeutscher Aussiedlerinnen und Aussiedler in der Bundesrepublik Deutschland*. Freiburg: Schriftenreihe des Johannes-Künzig-Instituts, Band 2.

Retterath, Hans-Werner (2002): *Endlich daheim? Postsowjetische Migration und kulturelle Integration Rußlanddeutscher in Südbaden, Teil 1*, Freiburg: Schriftenreihe des Johannes-Künzig-Instituts, Band 4.

Reuter, Julia (2004): »Postkoloniales Doing Culture. Oder: Kultur als translokale Praxis«. In: Julia Reuter/Karl H. Hörning (Hg.), *Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis*, Bielefeld: transcript, S. 245-261.

Rios, Palmira N. (1992): »Comments on Rethinking Migration: A Transnational Perspective«. In: Nina Glick Schiller et al. (Hg.), *Towards a Transnational Perspective on Migration. Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*, New York: Annals of the New York Academy of Sciences, Band 645, S. 225-229.

Robertson, Roland (1992): *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London: Sage.

Robertson, Roland (1995): »Glocalization: Time-space and Homogeneity-heterogeneity«. In: Michael Featherstone et al. (Hg.), *Global Modernities*, London: Sage, S. 23-44.

Rodriguez, Nestor (1996): »The Battle for the Border: Notes on Autonomous Migration, Transnational Communities, and the State«. In: *Social Justice* 23(3), S. 21-37.

Rosaldo, Renato (1989): *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston: Beacon Press.

Rouse, Roger (1995): »Thinking through Transnationalism: Notes on the Cultural Politics of Class Relations in the Contemporary United States«. In: *Public Culture* 7(2), S. 353-402.

Rouse, Roger (1996): »Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism«. In: David G. Gutiérrez (Hg.), *Between Two Worlds:*

Mexican Immigrants in the United States, Wilmington, Del.: SR Books, S. 247-263.

Sassen, Saskia (1991): *The Global City: New York, London, Tokyo*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Sassen, Saskia (1996): »U.S. Immigration Policy toward Mexico in a Global Economy«. In: David G. Gutiérrez (Hg.), *Between Two Worlds: Mexican Immigrants in the United States*, Wilmington, Del.: SR Books, S. 213-227.

Schütze, Yvonne (2003): »Migrantennetzwerke im Zeitverlauf – Junge russische Juden in Berlin«. In: *Berliner Journal für Soziologie* 13(2), S. 239-255.

Shim, Ui-Sup (1997): *Transition to Market Economy in the Central Asian Republics. Korean Community and Market Economy*, Tokyo: Institute of Developing Economies.

Stadelbauer, Jörg (2003): »Migrationen in den Staaten der GUS«. In: *Geografische Rundschau* 55(6), S. 36-44.

Wegelein, Saskia (2000): »Rußland in Bremen. Transstaatliche Räume und Binnenintegration am Beispiel von Russlanddeutschen und russischen Juden«. In: Thomas Faist (Hg.), *Transstaatliche Räume. Politik, Wirtschaft und Kultur in und zwischen Deutschland und der Türkei*, Bielefeld: transcript, S. 201-234.

Wiltshire, Rosina (1992): »Implications of Transnational Migration for Nationalism: The Caribbean Example«. In: Nina Glick Schiller et al. (Hg.), *Towards a Transnational Perspective on Migration. Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*, New York: Annals of the New York Academy of Sciences, Band 645, S. 175-187.

Wimmer, Andreas (1999): »Territoriale Schließung und die Politisierung des Ethnischen«. In: Claudia Honegger et al. (Hg.): *Grenzenlose Gesellschaft?* Opladen: Leske + Budrich, S. 510-518.

Wimmer, Andreas/Glick Schiller, Nina (2002): »Methodological Nationalism and beyond: Nation-state building, Migration and the Social Sciences«. In: *Global Networks* 2, S. 301-334.

Ankunfts- und neuer Lebensort: Integration oder Differenzierung?

Miteinander oder Nebeneinander? Zum Einfluss von Akkulturationspräferenzen und Eigengruppenfavorisierung auf die Kontakte zwischen deutschen, türkischen und Aussiedler-Jugendlichen

Joachim Brüss

Einleitung[1]

Seit der deutschen Wiedervereinigung im Jahr 1990 sind die Immigration nach Deutschland und die Reaktionen darauf wieder verstärkt ein Thema, das nicht nur Demografen bewegt, sondern aktuell auch in politischen Debatten (Zuwanderungsgesetz, Sicherung der Sozialsysteme) eine wichtige Rolle spielt.[2] Aufgrund der Immigration, ausgelöst durch die Anwerbeabkommen seit dem Ende der 1950er Jahre, durch die so genannte Gastarbeitermigration, und durch die Rückwanderungen von Aussiedler-Familien, vor allem aus Polen, Rumänien und der Sowjetunion, ist mittlerweile, insbesondere in städtischen Gebieten, ein zumindest oberflächlich betrachtet multikulturelles Miteinander zum Alltag geworden. Inwieweit jedoch auch private Kontakte zwischen unterschiedlichen ethnischen Gruppen zur Gewohnheit geworden sind, ist damit noch nicht beantwortet. Es ist zu vermuten, dass Kontakte zwischen Einheimischen und Zugewanderten u.a. auch von der Aufenthaltsdauer abhängen. Das könnte bedeuten, dass jüngst zugewanderte Gruppen, z.B. Aussiedler-Familien, noch nicht so häufig Freizeitkontakte zu Autochthonen aufgebaut haben wie schon länger hier lebende Immigranten, z.B. türkische Familien. Darüber hinaus ist zu bedenken, dass die Aufenthaltsdauer eine notwendige, aber noch nicht hinreichende Bedingung für interethnische Kontakte bestimmt. Das heißt, Faktoren wie beispielsweise wechselseitige Sympathie, die Bereitschaft, Personen anderer Herkunft kennen zu lernen, die Vor-

1 Der Beitrag entstand im Rahmen eines von der DFG geförderten (HE 1385/5-1) Längsschnittprojektes zur Integration und Interaktion von Jugendlichen unterschiedlicher Herkunft, das derzeit am Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung an der Universität Bielefeld durchgeführt wird. Für die Ergebnispräsentation im Rahmen einer deutsch-russischen Tagung, die im Februar 2004 an der Universität Bielefeld stattfand, möchte ich Herrn Igor Ossipov ganz herzlich danken.

2 Für die aktuelle Debatte vgl. z.B. Bade/Münz (2002).

stellungen zum Zusammenleben von Autochthonen und Zugewanderten im Allgemeinen, oder auch schlicht die Präferenz, sich mit Personen der eigenen Herkunft zu treffen, dürften die Häufigkeit interethnischer Kontakte beeinflussen.

Vorliegende empirische Studien stellen allgemein für die Kontakthäufigkeit zwischen Deutschen und Ausländern fest, dass sich mehr als die Hälfte der befragten Ausländer (58 %) mindestens einmal wöchentlich mit Deutschen treffen (vgl. Mehrländer/Ascheberg/Ueltzhöfer 1996: 307). Im Vergleich zu vorherigen Untersuchungen derselben Autoren hat die Häufigkeit des Kontaktes deutlich zugenommen. Werden die Freizeitkontakte zu Deutschen gruppenspezifisch aufgeschlüsselt, so zeigt sich, dass sich Italiener (rund 70 %) und Italienerinnen (68 %) vergleichsweise am häufigsten mit Deutschen in ihrer Freizeit treffen, während das weniger für Türken (rund 57 %) und Türkinnen (rund 49 %) der Fall ist. Altersspezifisch kommt die Kontaktaufnahme bei den unter 25-Jährigen vergleichsweise häufig vor, während die Altersgruppen über 45 Jahren unterdurchschnittlich häufig Freizeitkontakt zu Deutschen aufnehmen.

Den im Vergleich geringeren Kontakt türkischer Migranten zu Autochthonen bestätigt Böltken (2000: 182) mit Daten für die Jahre 1991 bis 1997. Danach kommen für die Befragten türkischer Herkunft Kontakte mit Deutschen im Freundes- und Bekanntenkreis, am Arbeitsplatz sowie nachbarschaftliche Kontakte seltener vor als bei den Befragten italienischer, spanischer, griechischer oder jugoslawischer Herkunft.

Diese Befunde verweisen auf gruppen-, alters- und geschlechtsspezifische Unterschiede beim Kontakt zwischen Autochthonen (Einheimischen) und Allochthonen (Zugewanderten). Zudem stützen sich die Ergebnisse auf Befragungen von Migranten mit vergleichsweise langer Aufenthaltsdauer (Gastarbeitermigration). Ausgeblendet bleiben dagegen Kontakte zu jüngeren Einwanderungsgruppen wie z.B. den Aussiedlern.[3] Außerdem werden die Kontakte zwischen den Migrantengruppen nicht untersucht.

Die vorliegende Studie setzt hier an und untersucht exemplarisch das Verhältnis von deutschen, türkischen und Aussiedler-Jugendli-

3 Auch einschlägige Studien zur Akkulturation oder Integration von Aussiedlern (vgl. z.B. Silbereisen/Lantermann/Schmitt-Rodermund (1999) oder Strobl/Kühnel (2000) berichten nicht zu tatsächlichen interethnischen Kontakten.

chen. Das heißt, es werden die wechselseitigen Kontakte zwischen Einheimischen und lange ansässigen versus jüngst zugewanderten Immigranten analysiert. Dazu wird erörtert, ob z.B. häufig Kontakt zu deutschen Jugendlichen aufgenommen wird, aber relativ selten zu türkischen Jugendlichen. Das würde den oben skizzierten empirischen Befunden entsprechen. Wie ist es aber um die Kontakte mit den Aussiedler-Jugendlichen bestellt, werden sie z.B. als zuletzt eingewanderte Gruppe ausgegrenzt? Dazu wird zum einen untersucht, ob eine Eigengruppenfavorisierung durchgängig zur Kontaktvermeidung beiträgt. Zum anderen gilt es herauszufinden, welche Auswirkungen bestimmte Akkulturationspräferenzen nach sich ziehen. Führt die Präferenz für Anpassung und Angleichung (Assimilation) zu mehr oder zu weniger Kontakten? Ist beim Wahrnehmen und Beharren auf Unterschiedlichkeit (Dissimilation) in der Folge davon auszugehen, dass Freizeitkontakte eher selten vorkommen? Und bewirkt die Bevorzugung eines flexiblen und ergebnisoffenen Austausches, die Präferenz für eine wechselseitige Interaktion, durchweg mehr interethnische Freizeitkontakte?

Bedingungsfaktoren interethnischer Kontakte

Immigration führt unweigerlich zu Kontakten zwischen Autochthonen und Allochthonen, wenngleich unter sehr unterschiedlichen Voraussetzungen. So haben Migranten zunächst theoretisch betrachtet in der Regel häufig Gelegenheit, mit Angehörigen der Aufnahmegesellschaft in Kontakt zu kommen, während das umgekehrt nicht gleichermaßen gilt.[4] Außerdem ist zu bedenken, dass zum einen interethnische

4 Wird z.B. die aktuelle Zusammensetzung der Bevölkerung in Nordrhein-Westfalen zugrunde gelegt, so finden sich in den ausgewählten Erhebungsgebieten für diese Studie durchschnittlich 78 Prozent deutsche, rund 6 Prozent türkische und etwa 10 Prozent Aussiedler-Jugendliche. Die restlichen 6 Prozent verteilen sich auf Personen anderer Herkunft. Damit können türkische und auch Aussiedler-Jugendliche mit höherer Wahrscheinlichkeit einen deutschen Jugendlichen treffen als umgekehrt. Empirisch hängen die Kontaktgelegenheiten außerdem mit dem Wohnort und den besuchten Schulen zusammen. So haben z.B. Jugendliche in den Hauptschulen eine größere Chance, türkische und Aussiedler-Jugendliche zu treffen

Kontakte in sehr unterschiedlichen Kontexten vorkommen (z.B. Nachbarschaft, Schule, Beruf, Festivals, öffentliche Verkehrsmittel etc.). Zum anderen ist davon auszugehen, dass langfristige private interethnische Kontakte nicht erzwungen werden können. Daher bleibt Amir (1976: 287) generell skeptisch: »[M]aking individuals interact across ethnic lines seems to be a major difficulty.« Er geht eher davon aus, dass Individuen den Kontakt mit Mitgliedern der eigenen Gruppe bevorzugen, weil hierbei vergleichbare Wertorientierungen, eine gemeinsame Sprache, geteilte religiöse Überzeugungen, eine bestimmte Lebensführung, die Art der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung, oder schlicht eine gemeinsame Herkunft den wechselseitigen Austausch erleichtern.

Frühe migrationstheoretische Studien (vgl. Park 1926; Bogardus 1930) gingen davon aus, dass die Kontakte zwischen Autochthonen und Allochthonen in einem *race-relation cycle* zur Assimilation der Zuwanderer führten und Unterschiede zwischen den Gruppen zunehmend verschwänden. Neuere Studien haben diesen Ansatz in Frage gestellt, indem sie auf empirische Entwicklungen wie die Herausbildung ethnischer Kolonien, eine Dissimilation oder sogar Marginalisierung von Migrantengruppen hinweisen (vgl. Gans 1979; Yinger 1981; Barrera 1988; Rumbaut 1994; Pedraza 1996). Diese Befunde ernst nehmend hat sich auch im Hinblick auf Überlegungen zum multikulturellen Zusammenleben eine Forschungsrichtung etabliert, bei der die Akkulturation im Zentrum der Analyse steht. Dabei werden die Orientierungen der Immigranten sowohl an der Herkunfts- als auch an der Aufnahmegesellschaft einbezogen (vgl. Phinney 1990; Berry 1992; Berry 1996). Im Ergebnis sprechen die Autoren dann im Wesentlichen von vier Akkulturationspräferenzen: Assimilation, Integration, Separation und Marginalisierung.

Wenngleich dieser Ansatz einer zweiseitigen Orientierung von Immigranten systematisch Rechnung trägt, wird er neuerdings von Rudmin (2003) als verkürzt kritisiert. Seiner Analyse zufolge sind zum einen die vier Akkulturationspräferenzen Assimilation, Integration, Separation und Marginalisierung nicht erschöpfend für die Untersuchung von Akkulturationsergebnissen, da logisch betrachtet 16 Kombinationen möglich sind.[5] Zum anderen kritisiert Rudmin, dass vor

als Jugendliche, die das Gymnasium besuchen (vgl. Landesamt für Datenverarbeitung und Statistik 2001).

5 Dazu werden die Orientierung an der Aufnahmegesellschaft (D) mit de-

allem auf allochthone und nicht zugleich auf autochthone Personen und Gruppen Bezug genommen wird. Dies könne den Eindruck erwecken, als würden sich lediglich Immigranten an die Aufnahmegesellschaft anpassen bzw. sich in diese eingliedern, während Anpassungsleistungen für Angehörige der Aufnahmegesellschaft keine Rolle spielten.

Mit Rückgriff auf Analysen aus der Ethnozentrismusforschung lässt sich jedoch verdeutlichen, dass Angehörige der Aufnahmegesellschaft sehr wohl gegenüber Immigranten Stellung beziehen. Dabei wirkt der Aufnahme interethnischer Kontakte eine Beharrungstendenz entgegen, die als Eigengruppenfavorisierung bzw. in der radikalen Form als Ethnozentrismus bezeichnet wird (z.B. Sumner 1940; Levine/Campbell 1972). Für unterschiedliche Intergruppenbeziehungen generalisiert lautet die Annahme dann, dass eine Eigengruppenfavorisierung zur Fremdgruppenablehnung beiträgt und mit einer Kontaktvermeidung einhergeht (vgl. Tajfel 1982; Brewer/Miller 1984; Tajfel/Turner 1986). Neuere Forschungsarbeiten haben die Annahme weiter ausdifferenziert, indem z.B. Statusdifferenzen oder die Relevanz der jeweiligen Kategorien mit in die Analysen einflossen. So werden statushohe Fremdgruppen nicht durchweg abgelehnt (Hinkle/Brown 1990), und für die Aufnahme interethnischer Kontakte wurden z.B. die Geschlechtszugehörigkeit (Brewer et al. 1987) oder auch die Religionszugehörigkeit (Hewstone/Islam/Judd 1993) als relevante zusätzliche Unterscheidungen (überkreuzende Kategorisierung) identifiziert.

Die vorliegende Studie greift diese Überlegungen insofern auf, als angenommen wird, dass Akkulturationspräferenzen und Eigengruppenfavorisierung die Aufnahme bzw. Verweigerung interethnischer Kontakte substanziell beeinflussen. Zudem ist davon auszugehen, dass geschlechtsspezifische Unterschiede in der Kontaktaufnahme bestehen, die einen kulturspezifisch unterschiedlichen Umgang der Geschlechter reflektieren. Im Anschluss an Überlegungen von Spuler-

nen an der Herkunftsgesellschaft (M) durch *und-*, *oder-* sowie *nicht*-Verknüpfungen kombiniert. Z.B. ist die Akkulturationspräferenz Assimilation durch D*M* (d.h. eine Orientierung an den Anforderungen der Aufnahmegesellschaft und keine Orientierung an den Anforderungen der Herkunftsgesellschaft) und Dissimilation durch *D*M (d.h. keine Orientierung an den Anforderungen der Aufnahmegesellschaft und eine Orientierung an den Anforderungen der Herkunftsgesellschaft) bestimmt (vgl. Rudmin 2003: 26).

Stegemann (1998: 323) ist insbesondere für die Jugendlichen türkischer Herkunft zu vermuten, dass die jungen Männer aufgrund traditioneller Rollenvorstellungen und unter Berufung auf religiöse Begründungen häufiger Fremdgruppenkontakte aufnehmen als die jungen türkischen Frauen. Empirisch bestätigt sich diese Einschätzung an den vollzogenen Eheschließungen zwischen Türken und Deutschen. Ehen zwischen türkischen Männern und deutschen Frauen wurden weitaus häufiger geschlossen als zwischen türkischen Frauen und deutschen Männern (vgl. Spuler-Stegemann 1998: 322). Vergleichbar dazu stellt Brüß (2002: 179) im Hinblick auf interethnische Kontakte von 527 Bielefelder Jugendlichen im Alter von 18 bis 21 Jahren fest, dass interethnische Freundschaften und sexuelle Kontakte mit deutschen Jugendlichen von jungen türkischen Männern signifikant häufiger akzeptiert werden als von jungen türkischen Frauen. Sie lehnen ihrerseits Ehen mit Deutschen häufiger ab als die türkischen Männer.

Eine Analyse von Merkens (2003: 41), basierend auf Angaben von 1105 Berliner Jugendlichen deutscher und türkischer Herkunft im Alter von 15 bis 16 Jahren, verdeutlicht im Hinblick auf die Kontaktwünsche in Schule und Freizeit, dass alle Gruppen der befragten Jugendlichen eine überdurchschnittliche Kontaktbereitschaft äußern. Dabei sind es vor allem die türkischen Mädchen aus den Gymnasien, die am häufigsten Kontaktwünsche angeben, während sich die türkischen Hauptschüler am reserviertesten äußern. Insgesamt ist somit für unseren Gruppenvergleich die Untersuchung der geschlechtsspezifischen Intergruppenkontakte relevant. Dabei wird sich zeigen, inwieweit die Befunde für Jugendliche deutscher und türkischer Herkunft auch für die Aussiedler-Jugendlichen gelten.

Methode

Hypothesenspezifikation

Inwieweit sich die oben skizzierten Befunde replizieren lassen, wird die Analyse der Freizeitkontakte zwischen deutschen, türkischen und Aussiedler-Jugendlichen zeigen. Dazu werden folgende Hypothesen untersucht:

1. Konsistente Ergebnisse sind für den Einfluss von Eigengruppenfavorisierung auf interethnische Kontakte zu erwarten. Je ausgeprägter die Eigengruppenfavorisierung, desto seltener kommt eine Kon-

taktaufnahme mit Mitgliedern der Vergleichsgruppen vor. Die Eigengruppenfavorisierung, im Extremfall Ethnozentrismus, fungiert demnach als Barriere gegenüber dem Freizeitkontakt mit Fremdgruppen.

2. Die Einflüsse aufgrund der Akkulturationspräferenzen sind gruppenspezifisch auszuarbeiten, da sie für die Aufnahmegesellschaft im Unterschied zu den Migrantenjugendlichen andere Implikationen haben. So gilt z.B. für die Assimilation, dass Jugendliche deutscher Herkunft dies als Anforderung zur Anpassung an allochthone Jugendliche formulieren, während für Jugendliche mit Migrationshintergrund Assimilation eine Abkehr von der Herkunftskultur bedeutet.
   a) Gruppenspezifisch ist für die Jugendlichen deutscher Herkunft anzunehmen, dass eine Präferenz für Assimilation zu selteneren Fremdgruppenkontakten führt, da vergleichsweise rigide Anpassungserwartungen erst dann zu Fremdengruppenkontakten führen dürften, wenn solch eine Anpassung an die Aufnahmegesellschaft bereits vollzogen ist. Im Unterschied dazu ist für die Jugendlichen mit Migrationshintergrund zu erwarten, dass sich eine Präferenz für Assimilation in häufigerem Kontakt zu den Jugendlichen deutscher Herkunft auswirkt, da hier Anpassungsbereitschaft mit Kontaktbereitschaft einhergeht. Assimilation ist als Konzept der einseitigen Anforderung definiert.
   b) Im Hinblick auf Dissimilation ist insgesamt nicht mit geringeren interethnischen Kontakten zu rechnen. Dissimilation als Akkulturationspräferenz drückt sich in der Selbstbehauptung der Eigenständigkeit aus und schließt interethnische Kontakte nicht aus. Dissimilation wird also als Konzept akzeptierter Gruppengrenzen verstanden.
   c) Schließlich ist für die Akkulturationspräferenz Interaktion bei allen drei Gruppen zu erwarten, dass sie förderlich auf interethnischen Kontakt wirkt. Die Bevorzugung eines wechselseitigen Austausches gilt als ergebnisoffen und vergleichsweise flexibel. Für den Einfluss der Interaktion als Konzept des wechselseitigen Austausches ist zu erwarten: Je deutlicher die Beteiligten diese Akkulturationspräferenz befürworten, desto häufiger wird interethnischer Kontakt nachweisbar sein.
3. Im Anschluss an Spuler-Stegemann (1998) und Brewer et al. (1987) ist davon auszugehen, dass geschlechtsspezifische Kontaktunterschiede insbesondere bei den Jugendlichen türkischer Herkunft

vorkommen. Es ist anzunehmen, dass die jungen türkischen Männer häufiger Fremdgruppenkontakte in der Freizeit aufnehmen als die jungen türkischen Frauen.

Inwieweit eine strikt kausale Interpretation der Wirkungszusammenhänge zulässig ist, kann im Rahmen dieses Beitrages nicht erörtert werden. Mit Hilfe von derzeit erhobenen Paneldaten sind später jedoch weiterführende Analysen möglich. Für die vorliegende Untersuchung lassen sich Wirkungszusammenhänge aufgrund von Querschnittsdaten lediglich plausibel postulieren.

Messung interethnischen Kontaktes

In Anlehnung an die Überlegungen bei Allport (1954) und Amir (1976) wurde interethnischer Kontakt als Freizeitkontakt operationalisiert, d.h. er findet freiwillig statt und hat keine institutionelle Einbindung. Der Einfachheit halber sind wir von einem Kontakt unter statusgleichen Personen ausgegangen, zumindest wurden keine direkten Statusdifferenzierungen wie z.B. Lehrer-Schüler, Arbeitgeber-Arbeitnehmer, Richter-Angeklagter o.Ä. angesprochen. Die Messung bezog sich auf ausdrücklich persönliche Kontakte und schloss damit oberflächliche Bekanntschaften oder situative Kontakte wie z.B. Begegnungen an der Bushaltestelle aus. Die Kontaktsituationen im Rahmen der Befragung wurden so gewählt, dass sowohl der soziale Nahraum der Familie als auch allgemeiner die Öffentlichkeit als Möglichkeit der Begegnung thematisiert wurde. Im Einzelnen wurden die Jugendlichen gefragt, wie häufig sie seit den letzten Sommerferien (d.h. seit etwa 12 Monaten) etwas mit Jugendlichen der jeweiligen Vergleichsgruppen unternommen hatten, also z.B.:

- zusammen gespielt (z.B. Fußball, Karten, Gesellschaftsspiele) oder
- ihn/sie zu sich nach Hause eingeladen hatten,
- gemeinsam ins Kino oder Tanzen gegangen waren,
- ihr/ihm etwas ausgeliehen (z.B. Fahrrad, Computerspiel, Buch, Kleidungsstück) oder
- ihn/sie zuhause besucht hatten.

Mit Hilfe dieser Fragen wurden interethnische Kontakte vergleichsweise nah und dicht gemessen. Distale Maße zu Begegnungen in der Nachbarschaft, Schule oder Freizeit wiesen lediglich auf Kontaktmöglichkeiten hin und wären für unsere Analyse wenig zweckdienlich

gewesen. Im Unterschied dazu ließen die verwendeten Fragen hinreichend Interpretationsspielraum, indem sie nicht auf Intimbeziehungen wie z.B. Freund/Freundin oder Ehepartner enggeführt waren.

Messung der Akkulturationspräferenzen und Eigengruppenfavorisierung

Die Akkulturationspräferenzen Assimilation, Dissimilation und wechselseitiger Austausch (Interaktion) sind in Anlehnung an Arbeiten von Yinger (1981), Berry/Trimble/Olmedo (1986) und Phinney (1990) operationalisiert. Eine Adaption der Vorschläge dieser Autoren war allerdings notwendig, da wir nicht nur zugewanderte Gruppen befragten, sondern auch systematisch Jugendliche ohne Migrationshintergrund in den Vergleich einbezogen. Die Teilnehmer konnten angeben, inwieweit sie befürworten, dass:

- Menschen, die nach Deutschland kommen, ihr Verhalten an die deutsche Kultur anpassen sollen (Assimilation),
- Menschen unterschiedlicher Herkunft ihre eigene Lebensweise beibehalten sollen (Dissimilation),
- dass Menschen unterschiedlicher Herkunft miteinander Kontakt haben sollen (Interaktion).

Das Konstrukt Eigengruppenfavorisierung wurde mit vier Items gemessen, die besonders den Bezug zur eigenen Gruppe thematisieren, ohne zugleich eine ausdrückliche Ablehnung der Vergleichsgruppen zu erfassen, wie das bei Sumner (1940) und auch bei Levine/Campbell (1972) im Konstrukt Ethnozentrismus geschieht. In unserem Fall wurden die Teilnehmer gefragt, inwieweit sie meinen, dass:

- sie am besten mit Jugendlichen ihrer Herkunft feiern können,
- sie fleißig und ehrlich sind,
- sie besonders gut mit Jugendlichen ihrer Herkunft zusammenarbeiten können,
- Jugendliche ihrer Herkunft zusammenhalten und stark sind.

Auswahl der Stichprobe und Datenerhebung

Die Grundgesamtheit dieser Studie bezieht Jugendliche der Klassen 10 ein, die im Jahr 2001 die vier Schultypen Haupt-, Real-, Gesamtschulen und Gymnasien im Land Nordrhein-Westfalen besuchten. Alle Schüler und Schülerinnen aus 54 Kreisen und kreisfreien Städten des Landes

NRW, die aus deutschen, türkischen und Aussiedler-Familien[6] kommen, zählen zur Grundgesamtheit. Die Auswahlgesamtheit betrifft dagegen die Jugendlichen aus 24 städtischen und ländlichen Gebieten mit einem vergleichsweise hohen Anteil an türkischen und Aussiedler-Jugendlichen. Die Feldarbeit wurde in diesen Gebieten durchgeführt und bezieht rund 69.200 deutsche, 5200 türkische und 8400 Aussiedler-Jugendliche als potenzielle Teilnehmer ein.

In Vorbereitung der Erhebung wurden alle Schulen aus den 24 Gebieten um Mitarbeit gebeten. Die Schulen, die einwilligten, erhielten für alle Schülerinnen und Schüler der Klassen 10 sowie für deren Eltern Informationsmaterial zur Studie. Rund 32.500 Jugendliche erklärten sich zur Teilnahme bereit und sandten ein Einwilligungsschreiben an uns zurück. Von den rund 15.400 Schülern, die als potenzielle Teilnehmer ausgesucht wurden, beteiligten sich schließlich 11.246 an der schriftlichen Fragebogenerhebung.

Zusammensetzung und Verteilung der Stichprobe

Die resultierende Stichprobe, das Jugendpanel 2001, das am Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung ausgewertet wird (kurz IKG-Jugendpanel 2001), ist aus Angaben von 6055 deutschen, 1652 türkischen und 3539 Aussiedler-Jugendlichen im Alter von 16 bis 18 Jahren zusammengesetzt. Für den Schulbesuch zeigt sich, dass im Vergleich zur Grundgesamtheit die Stichprobe bei allen drei Gruppen zu wenige Jugendliche aus den Gesamtschulen und bei den Migrantengruppen zu viele Gymnasiasten einbezieht. Für die Jugendlichen deutscher Herkunft wird zudem ein Überhang an Hauptschülern und eine zu geringe Beteiligung bei Gymnasiasten in Rechnung gestellt. Außerdem ist die Verteilung nach Geschlechtszugehörigkeit innerhalb der Stichprobe unausgewogen. Vor allem bei den türkischen und den Aussiedler-Jugendlichen ist der Frauenanteil im Vergleich zu einer üblichen demografischen Verteilung zu hoch, bei den Jugendlichen deutscher Herkunft ist er nahezu angemessen.

Zum Ausgleich dieser Missverhältnisse wurden die Analysen mit einem Gewichtungsfaktor durchgeführt, der die Angaben aufgrund der Geschlechtszugehörigkeit und des Schulbesuches auf die Verteilung in der Grundgesamtheit rückbezieht. Die Gewichtungsfaktoren basieren

6 Aussiedler-Familien sind in unserem Fall Familien, die aus Polen, Rumänien oder der ehemaligen Sowjetunion nach Deutschland gekommen sind.

auf der ethnischen Herkunft der Jugendlichen. So wurden Jugendliche türkischer Herkunft und Aussiedler-Jugendliche aufgrund ihres Migrationshintergrundes klassifiziert und nicht ausschließlich nach ihrer Staatsbürgerschaft. Zur Klassifikation der Befragten wurden neben den Angaben zur eigenen Herkunft (Geburtsort, Pass) auch die Angaben zur Herkunft der Eltern und zu den im Haushalt gesprochenen Sprachen herangezogen. Die errechneten Gewichtungsfaktoren liegen minimal bei 0,41 für die weiblichen Aussiedler-Jugendlichen aus Gymnasien (n = 457) und maximal bei 1,89 für die männlichen, türkischen Jugendlichen aus Gesamtschulen (n = 119).

Hinweise zur Auswertung

Der deskriptive Teil der Auswertung berichtet sowohl gruppen- als auch geschlechtsspezifisch zum Kriteriumskonstrukt, den interethnischen Freizeitkontakten sowie zu den Prädiktoren, den Akkulturationspräferenzen und der Eigengruppenfavorisierung. Der explanative Teil der Auswertung untersucht die Einflüsse der Akkulturationspräferenzen und der Eigengruppenfavorisierung auf interethnische Kontakte. Wegen der recht großen Stichprobe werden alle Signifikanztests für Mittelwert- und Varianzunterschiede sowie alle Schätzungen der Koeffizienten für eine Irrtumswahrscheinlichkeit von $p < 0{,}01$ durchgeführt. Die Kriterien zur Einschätzung der Modellgüte finden sich bei Jöreskog (1993).

Ergebnisse

Wie häufig kommen interethnische Freizeitkontakte vor?

Für die interethnischen Freizeitkontakte der befragten Jugendlichen ist festzustellen, dass vor allem das gemeinsame Spielen und wechselseitige Besuche gewählt wurden. Ausgehen oder Sich-etwas-Ausleihen wurde nicht gleichermaßen häufig angegeben. Für den Intergruppenvergleich wurden die fünf Fragen zu einem ungewichteten Summenindex für Freizeitkontakte zusammengefasst; die Reliabilität der Indizes für die Fremdgruppenbeziehungen ist durchweg ausreichend (deutsche Jugendliche: α= 0,89; türkische Jugendliche: α = 0,88; Aussiedler-Jugendliche: α = 0,89).

Wie erwartet, beziehen sich Freizeitkontakte häufig auf Mitglieder der eigenen Herkunftsgruppe: Seit den vergangenen Sommerferien hatten sich 99 Prozent der deutschen, 94 Prozent der türkischen und

91 Prozent der Aussiedler-Jugendlichen mit Angehörigen der eigenen Herkunftsgruppe zu Freizeitaktivitäten getroffen. Für die Intergruppenbeziehungen zeigt der Vergleich, dass sich 84 Prozent der türkischen und 87 Prozent der Aussiedler-Jugendlichen mit deutschen Jugendlichen getroffen hatten. Im umgekehrten Fall gaben 36 Prozent der deutschen Befragten an, sich mit türkischen Jugendlichen in der Freizeit getroffen zu haben, und für 50 Prozent gilt dasselbe in Bezug auf Aussiedler-Jugendliche. Im Hinblick auf die Bevölkerungszusammensetzung überraschen diese Ergebnisse nicht. Allerdings trafen sich die deutschen Jugendlichen signifikant häufiger mit Jugendlichen der beiden Fremdgruppen, als es durch die Bevölkerungszusammensetzung erwartbar wäre (vgl. Tabelle 1).

Tabelle 1: Theoretische und empirische Kontaktvorkommen im Vergleich

	Kontakte aufgrund der Bevölkerungs-zusammensetzung			**Empirisch vorgekommene Kontakte**			**Chi² Differenztest**[a]		
	DJ	TJ	AJ	DJ	TJ	AJ	DJ	TJ	AJ
mit DJ	78 %	79 %	79 %	99 %	84 %	87 %	5,7	0,4	0,9
mit TJ	6 %	5 %	6 %	36 %	94 %	33 %	148**	1564**	122**
mit AJ	10 %	10 %	9 %	50 %	54 %	91 %	156**	187**	741**

Quelle: IKG-Jugendpanel 2001
DJ = deutsche Jugendliche/TJ = türkische Jugendliche/AJ = Aussiedler-Jugendliche
Stichprobe: 6055 deutsche, 1652 türkische und 3539 Aussiedler-Jugendliche (gilt auch für die folgenden Tabellen)
[a]Der Chi² Differenztest informiert darüber, ob sich die beobachteten von den erwarteten Kontakthäufigkeiten signifikant unterscheiden.
Signifikanz: * $p<0{,}05$/** $p < 0{,}01$

Die Befragten mit Migrationshintergrund trafen sich hingegen mit deutschen Jugendlichen nicht signifikant häufiger als durch die Bevölkerungsverteilung zu erwarten. Türkische und Aussiedler-Jugendliche hatten untereinander signifikant häufiger Freizeitkontakte als theoretisch vermutet.

Im Vergleich der Intergruppenkontakte zeigt sich, dass vor allem mit Jugendlichen türkischer Herkunft in der Freizeit weniger häufig

Kontakt aufgenommen wurde. 64 Prozent der befragten deutschen und 67 Prozent der Aussiedler-Jugendlichen gaben an, seit den letzten Sommerferien keinen Freizeitkontakt mit türkischen Jugendlichen gehabt zu haben. Im Hinblick auf die Aussiedler-Jugendlichen ist der Befund ähnlich, wenngleich nicht so ausgeprägt. Hier gaben 46 Prozent der türkischen und 50 Prozent der deutschen Jugendlichen an, keinen Freizeitkontakt zu Aussiedler-Jugendlichen aufgenommen zu haben.

Tabelle 2: Durchschnittliche interethnische Kontakte

Persönlicher Kontakt[a]	**Deutsche Jugendliche**	**Türkische Jugendliche**	**Aussiedler-Jugendliche**
mit deutschen Jugendlichen	m = 2,98 (s = 0,83) M = 2,93 F = 3,02	m = 1,76 (s = 1,17) M = 1,95 F = 1,58	m = 2,08 (s = 1,22) M = 2,09 F = 2,07
mit türkischen Jugendlichen	m = 0,63 (s = 0,87) M = 0,67 F = 0,60	m = 2,34 (s = 1,00) M = 2,41 F = 2,27	m = 0,67 (s = 0,92) M = 0,72 F = 0,62
mit Aussiedler-Jugendlichen	m = 0,92 (s = 1,05) M = 0,86 F = 0,99	m = 0,92 (s = 0,98) M = 1,02 F = 0,82	m = 2,49 (s = 1,14) M = 2,40 F = 2,57

Quelle: IKG-Jugendpanel 2001

[a]Die Angaben basieren auf einer Skala mit fünf Ausprägungen, deren Extremwerte mit »nie« (0) und »sehr oft« (4) bezeichnet sind.

m = Mittelwerte/s = Standardabweichungen

M = Mittelwerte für die jungen Männer/F = Mittelwerte für die jungen Frauen

Nicht signifikante Mittelwertunterschiede für $p < 0{,}01$ sind kursiv gesetzt.

Die Analyse der durchschnittlichen Antworten deutet auf eine gewisse Isolation der Jugendlichen türkischer Herkunft hin. Das gilt dagegen nicht gleichermaßen für die Aussiedler-Jugendlichen (vgl. Tabelle 2). Im Intergruppenvergleich zeigt sich, dass Jugendliche deutscher Herkunft signifikant häufiger Freizeitkontakt zu Aussiedler- als zu türki-

schen Jugendlichen hatten (m = 0,92 mit AJ; m = 0,63 mit TJ; t = -16,7)[7].

Vergleichbar dazu berichteten Aussiedler-Jugendliche deutlich häufiger über Kontakte zu deutschen als zu türkischen Jugendlichen (m = 2,08 mit DJ; m = 0,67 mit TJ; t = 55,0). Die Jugendlichen türkischer Herkunft nahmen schließlich signifikant häufiger Kontakt zu deutschen als zu den Aussiedler-Jugendlichen auf (m = 1,76 mit DJ; m = 0,92 mit AJ; t = 22,6). Auch wenn interethnische Kontakte generell von der Aufenthaltsdauer abhängen mögen, so ist in unserem Fall offenbar das Moment sozialer Distanz speziell gegenüber türkischen Jugendlichen von größerer Relevanz, da die Aussiedler-Jugendlichen als zuletzt eingewanderte Gruppe vergleichsweise häufig von Kontakten mit deutschen Jugendlichen berichteten.

Für die geschlechtsspezifischen Unterschiede bestätigt sich erwartungsgemäß, dass die jungen türkischen Männer signifikant häufiger mit Angehörigen der Vergleichsgruppen Freizeitkontakte unterhielten als die jungen türkischen Frauen. Umgekehrt ist es allerdings in den Beziehungen zu Jugendlichen türkischer Herkunft nicht so: Sowohl Jugendliche deutscher Herkunft als auch Aussiedler-Jugendliche hatten unabhängig von der Geschlechtszugehörigkeit vergleichsweise wenig Kontakt zu Jugendlichen türkischer Herkunft.

Im Verhältnis zwischen deutschen und Aussiedler-Jugendlichen ist schließlich zu erwähnen, dass die jungen deutschen Frauen etwas häufiger Kontakte zu Aussiedler-Jugendlichen hatten als die jungen deutschen Männer. Die Aussiedler-Jugendlichen nahmen dagegen unabhängig von der Geschlechtszugehörigkeit vergleichsweise häufig Freizeitkontakte zu Jugendlichen deutscher Herkunft auf.

Zusammengefasst kann insgesamt nicht von einer ausgeprägten Isolation einer der drei Gruppen gesprochen werden. Allerdings deuten die vergleichsweise hohen Eigengruppenkontakte der türkischen Jugendlichen auf eine gewisse (Selbst-)Isolation hin, während die häufigen Eigengruppenkontakte der Aussiedler-Jugendlichen durch ebenso häufige Begegnungen mit deutschen Jugendlichen ausgeglichen werden.

Die spätere Analyse wird diese Befunde mit Erklärungsangeboten vertiefen, doch zunächst sind die Antworten zu den Akkulturationspräferenzen und zur Eigengruppenfavorisierung einzuschätzen.

7 Der t-Wert dient zur Beurteilung der Signifikanz des Mittelwertunterschiedes.

Befürwortung der Interaktion und Indifferenz gegenüber der Eigengruppenfavorisierung

Im Hinblick auf die Akkulturationspräferenzen fällt für alle drei Gruppen deutlich auf, dass insbesondere dem wechselseitigen Austausch (Interaktion) zugestimmt wurde, und dies zudem durchweg signifikant häufiger von den jungen Frauen (vgl. Tabelle 3). Die Akkulturationspräferenz Interaktion gilt als ergebnisoffen und flexibel, es sind keine klaren Aufforderungen an bestimmte Verhaltensweisen verbunden. Anders ist dies für Assimilation und Dissimilation. Im ersten Fall ist als klare Bedingung Anpassung an deutsche Verhältnisse formuliert und im zweiten Fall, als Kontrast dazu, das Festhalten an kulturellen Traditionen der Herkunftsgesellschaft gemeint. Damit sind Assimilation und Dissimilation weniger ergebnisoffen und flexibel, sondern vielmehr als strikt und vergleichsweise erwartungsrigide zu verstehen. Zur Assimilation äußerten sich die Jugendlichen im Durchschnitt indifferent, also ohne klar Position dafür oder dagegen zu beziehen. Der Dissimilation, dem Unterschiedlich-Sein-und-Bleiben, wurde vor allem seitens der Jugendlichen türkischer Herkunft geschlechtsunabhängig eher zugestimmt. In Erinnerung an die Überlegungen bei Spuler-Stegemann (1998) spielt hier vermutlich der religiöse und kulturelle Hintergrund eine besondere Bedeutung. Die deutschen und die Aussiedler-Jugendlichen äußerten sich indifferent zur Dissimilation, das Betonen von Unterschiedlichkeit hat für sie offenbar wenig Relevanz.

Die vier Fragen zur Eigengruppenfavorisierung wurden für den Intergruppenvergleich zu einem ungewichteten Summenindex zusammengefasst. Die Reliabilität der Indizes ist durchweg ausreichend (DJ $\alpha = 0,81$; TJ $\alpha = 0,79$; AJ $\alpha = 0,82$). Sofern eine gewisse Isolation der eigenen ethnischen Gruppe mit Eigengruppenfavorisierung zusammenhängen sollte, dann tendieren die Antworten der Jugendlichen türkischer Herkunft in diese Richtung. Sie äußerten sich im Durchschnitt geschlechtsunabhängig zustimmend zur eigenen Gruppe. Für die Jugendlichen deutscher Herkunft ist eine Tendenz zur Ablehnung von Eigengruppenfavorisierung festzustellen, und die jungen Frauen lehnten sie signifikant häufiger ab als die jungen Männer. Für die Aussiedler-Jugendlichen stellen wir im Durchschnitt eher Indifferenz fest, für die jungen Männer ist eine Tendenz zur Zustimmung erkennbar.

Tabelle 3: Durchschnittliche Antworten zu den Akkulturationspräferenzen und zur Eigengruppenfavorisierung

Akkulturationspräferenzen:[a]	**Deutsche Jugendliche**	**Türkische Jugendliche**	**Aussiedler-Jugendliche**
– Interaktion	m = 1,13 (s = 1,00) M = 0,95 F = 1,32	m = 1,59 (s = 0,72) M = 1,51 F = 1,67	m = 1,34 (s = 0,89) M = 1,16 F = 1,51
– Dissimilation	m = -0,04 (s = 1,19) M = -0,14 F = 0,07	m = 0,80 (s= 1.07) *M = 0,79* *F = 0,82*	m = 0,25 (s = 1,15) M = 0,11 F = 0,38
– Assimilation	m = 0,45 (s = 1,18) M = 0,52 F = 0,38	m = -0,02 (s = 1,26) *M = 0,06* *F = -0,09*	m = 0,38 (s = 1,15) M = 0,44 F = 0,31
Eigengruppenfavorisierung[b]	m = -0,30 (s = 0,89) M = -0,12 F = -0,47	m = 0,59 (s = 0,90) *M = 0,66* *F = 0,53*	m = 0,25 (s = 0,96) M = 0,33 F = 0,18

Quelle: IKG-Jugendpanel 2001
[a/b] Die Angaben basieren auf einer Skala mit fünf Ausprägungen, deren Extremwerte mit Ausprägungen, deren Extremwerte mit »stimme gar nicht zu« (-2) bis »stimme völlig zu« (+2) bezeichnet sind.
m = Mittelwerte/s = Standardabweichungen
M = Mittelwerte für die jungen Männer/F = Mittelwerte für die jungen Frauen
Nicht signifikante Mittelwertunterschiede für $p < 0,01$ sind kursiv gesetzt.

Fördert die Interaktion und hemmt die Eigengruppenfavorisierung interethnische Kontakte?[8]

Erwartungsgemäß lässt sich für die Akkulturationspräferenz Interaktion feststellen: Je mehr sie befürwortet wird, desto mehr trägt sie durchgängig zu einem Anstieg an Freizeitkontakten zwischen den Gruppen bei (vgl. Tabelle 4). Bevorzugen die Befragten einen wechselseitigen Austausch, so führt dies auch im Verhalten zu häufigeren Begegnungen mit Jugendlichen der jeweils anderen Gruppen.

Die Effekte aufgrund der Befürwortung von Dissimilation weisen zwar in die erwartete Richtung, aber sie sind inkonsistent und durchweg nicht als substanziell zu bezeichnen. Dennoch ist festzustellen, dass ein Festhalten an Gruppenunterschieden offenbar nicht zu einer Reduktion interethnischer Kontakte beiträgt.

Für die Akkulturationspräferenz Assimilation ist hervorzuheben, dass diese insbesondere für die türkischen und Aussiedler-Jugendlichen zu einer schwachen Zunahme interethnischer Kontakte führen: Je mehr türkische und Aussiedler-Jugendliche der Assimilation zustimmen, desto häufiger haben sie auch Kontakte zu deutschen Jugendlichen.

Die Eigengruppenfavorisierung wirkt sich dagegen ebenso erwartungsgemäß durchweg reduzierend auf interethnische Kontakte aus: Je stärker ihr zugestimmt wird, desto seltener kommen Kontakte zu Mitgliedern der anderen Gruppen vor. Allerdings sind die Effekte unterschiedlich stark ausgeprägt. Besonders auffällig ist, dass die Eigengruppenfavorisierung vor allem seitens der Migrantengruppen gegenüber den deutschen Jugendlichen Wirkung entfaltet, indem die Freizeitkontakte dann deutlich seltener vorkommen. Hier droht ein Rückzug in die eigene ethnische Gruppe zu einer Abschottung von der Aufnahmegesellschaft zu führen. Bei den deutschen Befragten trägt eine Eigengruppenfavorisierung auch zu reduzierten interethnischen Kontakten bei, allerdings sind die Effekte nur sehr schwach ausgeprägt. Auffällig für die Beziehungen der Migrantengruppen untereinander ist, dass bei ihnen die Eigengruppenfavorisierung kaum Auswirkungen auf die Häufigkeit der Freizeitkontakte hat, sondern für ihre wechsel-

8 Die Kovarianzmatrizen basieren auf den Angaben zu den Items, und die Modellpassungen sind als akzeptabel zu bezeichnen. Zur Einschätzung der sechs ausgewerteten Modelle: Der RMSEA liegt zwischen 0,48 und 0,60, der CFI zwischen 0,966 und 0,986 und der AGFI zwischen 0,94 und 0,965.

seitigen Beziehungen vor allem die Akkulturationspräferenzen und die Geschlechtszugehörigkeit relevant sind.

Tabelle 4: Standardisierte Pfadkoeffizienten für die Effekte von Akkulturationspräferenzen, Eigengruppenfavorisierung und Geschlechtszugehörigkeit auf interethnische Freizeitkontakte

Prädiktoren[b]	**Inter-ethnische Freizeitkontakte**[a]					
	DJ-TJ	DJ-AJ	TJ-DJ	TJ-AJ	AJ-DJ	AJ-TJ
Akkulturations-präferenz:						
– Interaktion	0,18 (11,6)	0,19 (11,9)	0,15 (5,6)	0,14 (5,5)	0,08 (4,5)	0,20 (10,9)
– Dissimilation	0,11 (6,6)	*0,02* (0,9)	*0,05* (1,9)	0,10 (3,7)	*0,00* (0,2)	0,08 (4,0)
– Assimilation	*0,00* (0,1)	*-0,01* (-0,3)	0,16 (6,0)	*0,00* (-0,1)	0,14 (7,6)	-0,07 (-3,7)
Eigengruppen-favorisierung	-0,09 (-5,0)	-0,10 (-5,3)	-0,25 (-8,0)	*-0,03* (-1,0)	-0,32 (-15,6)	-0,08 (-4,2)
Geschlechts-zugehörigkeit[c]	(g) *0,02* (1,6) (d) 0,09 (6,8)	(g) - 0,08 (-5,8) (d) *-0,02* (-1,3)	(g) 0,15 (5,8) (d) 0,18 (7,1)	(g) 0,10 (3,9) (d) 0,12 (4,7)	(g) - *0,01* (-0,5) (d) *0,03* (1,8)	(g) *0,04* (2,2) (d) 0,10 (5,6)
Anteil erklärter Varianz (R^2)	9,1 %	6,7 %	12,5 %	4,4 %	13,1 %	6,8 %

Quelle: IKG-Jugendpanel

[a] DJ-TJ = Beziehung zwischen deutschen und türkischen Jugendlichen
DJ-AJ = Beziehung zwischen deutschen und Aussiedler-Jugendlichen
TJ-DJ = Beziehung zwischen türkischen und deutschen Jugendlichen
TJ-AJ = Beziehung zwischen türkischen und Aussiedler-Jugendlichen
AJ-DJ = Beziehung zwischen Aussiedler- und deutschen Jugendlichen
AJ-TJ = Beziehung zwischen Aussiedler- und türkischen Jugendlichen

[b] Standardisierte Beta-Koeffizienten der linearen Strukturgleichungsmodelle (p<0,01); nicht signifikante Koeffizienten sind kursiv gesetzt; Z-Werte in Klammern.

[c] (g) = Gesamteffekt, (d) = direkter Effekt

Eingangs wurde insbesondere für die Jugendlichen türkischer Her-

kunft vermutet, dass die Geschlechtszugehörigkeit substanziell die unterschiedlichen Kontakthäufigkeiten beeinflusst. Die Analyse bestätigt, dass vor allem die jungen türkischen Männer häufiger Freizeitkontakte mit Angehörigen der anderen Gruppen aufnehmen als die jungen türkischen Frauen. Im Unterschied dazu sind bei den deutschen und den Aussiedler-Jugendlichen die Geschlechtseffekte nicht substanziell bzw. sie sind häufig nicht signifikant.

Die gruppenbezogene Analyse verdeutlicht, dass für die deutschen Befragten vor allem die Akkulturationspräferenz Interaktion zu mehr inter-ethnischen Kontakten beiträgt. Der Eigengruppenfavorisierung kommt dagegen eine schwach reduzierende Wirkung zu.

Für die Beziehungen der Jugendlichen mit Migrationshintergrund zu den autochthonen Jugendlichen ist vor allem auffällig, dass eine Eigengruppenfavorisierung zu weniger Kontakten mit deutschen Jugendlichen beiträgt. Sofern türkische und Aussiedler-Jugendliche allerdings eine Assimilation oder auch Interaktion als Akkulturationspräferenz befürworten, geht dies mit einer Zunahme interethnischer Kontakte einher. Insgesamt ist der Anteil erklärter Varianz für diese Intergruppenbeziehungen mit 12 bis 13 Prozent vergleichsweise hoch.

Im Hinblick auf die Beziehungen der Jugendlichen mit Migrationshintergrund untereinander ist vor allem die Akkulturationspräferenz Interaktion von Bedeutung, indem sie zu mehr Kontakten zwischen türkischen und Aussiedler-Jugendlichen beiträgt. Ansonsten entfalten die anderen Einflussfaktoren nur geringe Wirkung, auch abzulesen am vergleichsweise geringen Anteil erklärter Varianz für diese Intergruppenbeziehungen mit 4 bis 7 Prozent.

Fazit

Im Hinblick auf die eingangs gestellten Fragen lässt sich nun feststellen, dass erwartungsgemäß vor allem eigenethnische Kontakte gewählt wurden. Für die Intergruppenbeziehungen kann eine weitgehende Isolation einer bestimmten Gruppe nicht bestätigt werden. Allerdings nahmen sowohl deutsche als auch Aussiedler-Jugendliche vergleichsweise selten Kontakt zu türkischen Jugendlichen auf. Dem entspricht, dass Aussiedler-Jugendliche deutlich häufiger Kontakt zu deutschen als zu türkischen Jugendlichen aufnahmen, als auch umgekehrt, dass deutsche Jugendliche häufiger über Kontakte mit Aussiedler- als mit türkischen Jugendlichen berichteten.

Die Analyse der Akkulturationspräferenzen verdeutlicht, dass von allen drei Gruppen die Interaktion, der flexible und ergebnisoffene Austausch, am häufigsten gewählt wurde. Der Forderung nach Assimilation wurde dagegen weder zugestimmt noch wurde sie abgelehnt. Die Jugendlichen türkischer Herkunft sprachen sich schließlich vergleichsweise häufig für die Dissimilation, die Behauptung einer ethnischen Eigenständigkeit, aus. Außerdem stimmten sie eher der Eigengruppenfavorisierung zu, was zusammengenommen auf eine selbst gewählte Absonderung im Intergruppenvergleich hindeutet.

In der Analyse der Einflussfaktoren auf den interethnischen Freizeitkontakt stellte sich erwartungsgemäß heraus, dass die Eigengruppenfavorisierung durchweg einen reduzierenden Effekt hat. Insbesondere für die türkischen und die Aussiedler-Jugendlichen in Beziehung zu den deutschen Jugendlichen ist dieser Einfluss von Bedeutung. Für die Akkulturationspräferenzen kann gezeigt werden, dass die Interaktion häufiger Freizeitkontakte mit sich bringt und dass eine Präferenz für die Dissimilation nicht unbedingt zur Verringerung von Freizeitkontakten führt, sondern im Kontakt zwischen türkischen und Aussiedler-Jugendlichen sogar leicht zu etwas häufigeren Treffen in der Freizeit beiträgt. Die Akkulturationspräferenz Assimilation ist schließlich lediglich für die Beziehungen zwischen türkischen und Aussiedler-Jugendlichen mit deutschen Jugendlichen von Bedeutung, indem sie die Häufigkeit von Freizeitkontakten eher wahrscheinlich macht.

Geschlechtsspezifische Einflüsse liegen dergestalt vor, dass die jungen Männer aller drei Gruppen vor allem die Eigengruppenfavorisierung befürworten, was eine Reduktion von Kontakten nach sich zieht. Die jungen Frauen sprechen sich dagegen häufiger für die Akkulturationspräferenz Interaktion aus, die dann häufigere Freizeitkontakte mit sich bringt. In etwas geringerem Umfang, wenngleich nicht durchweg signifikant, gilt dies auch für die Dissimilation.

Insgesamt lässt sich damit konstatieren, dass sowohl die Eigengruppenfavorisierung als auch die Akkulturationspräferenzen offenbar relevant für die Analyse interethnischer Kontakte sind. Mit Blick auf den jeweiligen Anteil erklärter Varianz ist allerdings auch festzustellen, dass weitere erklärungskräftige Faktoren einzubeziehen sind; dies könnten z.B. ausgedrückte Sympathie/Antipathie gegenüber der Vergleichsgruppe oder auch die individuelle Bedeutung der Religion sein.

Die Daten, die der vorliegenden Studie zugrunde liegen, wurden zum Ende der Regelschulzeit erhoben – folgende Untersuchungen

werden prüfen, ob und inwieweit die skizzierten Ergebnisse auch nach Abschluss der regulären Schulzeit Bestand haben. Möglicherweise geht die Anzahl der Kontakte durch die Einbindung in die Arbeitswelt weiter zurück, ohne dass jedoch die diskutierten Einflüsse der Einstellungen auf das Verhalten in Frage gestellt sind.

Im Hinblick auf migrationstheoretische Forschungen lassen sich die Ergebnisse vorsichtig als Entwicklungsdynamik deuten, die von Assimilation über Dissimilation zu Interaktion verläuft. Wie wir gesehen haben, ist im Anschluss dann mit zunehmend häufigerem interethnischem Kontakt zu rechnen. Dies gilt auch für die Jugendlichen türkischer Herkunft, wenngleich bei ihnen offenbar eine gewisse selbst induzierte Zurückhaltung insbesondere gegenüber den Jugendlichen deutscher Herkunft nachgezeichnet werden konnte. In Erinnerung an die bei Merkens (2003) geäußerten Kontaktwünsche deutet das weniger auf eine Kluft zwischen Idee und Realisierung hin als etwa auf eine geschlechtsspezifische und bildungsbezogene Emanzipation. Möglicherweise tendieren männliche türkische Jugendliche eher zur Wahrung der Tradition, während weibliche türkische Jugendliche begonnen haben, sich von dieser zu emanzipieren. Jedenfalls lohnt es sich, dieses Spannungsfeld und die daraus erwachsenden Ausdifferenzierungen längerfristig im Blick zu behalten.

Für die Aussiedler-Jugendlichen deutet die derzeitige Entwicklungsperspektive auf eine zunehmende soziale Integration hin. Die vergleichsweise häufigen Freizeitkontakte insbesondere mit deutschen Jugendlichen unterstützen diese Einschätzung. Dennoch sollte nicht vergessen werden, dass eine Befürwortung der Eigengruppenfavorisierung insbesondere gegenüber deutschen Jugendlichen mit reduzierten Freizeitkontakten einhergeht. So ist demnach auch für die Aussiedler-Jugendlichen im weiteren Verlauf unter Umständen mit einer Spaltung innerhalb der Gruppe zu rechnen, indem einige Aussiedler-Jugendliche zunehmend Kontakte vor allem mit deutschen Jugendlichen aufnehmen, während andere mehr zu einer Absonderung tendieren. Somit gilt es auch hier, die weitere Entwicklung aufmerksam zu verfolgen, will man nicht vorschnell eine ungebrochen erfolgreiche soziale Integration der Aussiedler-Jugendlichen behaupten.

Für die pädagogische Arbeit (in Schulen, in der Jugendarbeit) ist aufgrund dieser Ergebnisse anzuregen, die unterschiedlichen Akkulturationspräferenzen zu thematisieren und gegeneinander abzuwägen. Zudem scheint es vielversprechend zu sein, Rückzugsoptionen, ausgedrückt durch eine Eigengruppenfavorisierung, genauer auszuloten;

dies beinhaltet auch, die Begründungen für eine Eigengruppenfavorisierung aufzuarbeiten. Geschlechtsspezifisch sind dabei insbesondere kontrastreiche Debatten zu erwarten. Wenn man interethnische Kontakte fördern will, so ist es nach unseren Ergebnissen durchaus hilfreich, die Argumentationslinien der jungen Frauen und Männer aufzuarbeiten sowie miteinander zu vergleichen. Wie wir festgestellt haben, haben Frauen und Männer unterschiedliche Akkulturationspräferenzen und favorisieren die Eigengruppe unterschiedlich stark. Eine genauere Debatte hierzu ist sicherlich geeignet, nicht nur interethnische Kontakte besser zu verstehen, sondern sie auch selbstverständlicher werden zu lassen.

Literatur

Allport, Gordon W. (1954): *The Nature of Prejudice*, Reading/MA: Addison-Wesley.

Amir, Yehuda (1976): »The Role of Intergroup Contact in Change of Prejudice and Ethnic Relations«. In: Phyllis A. Katz (Hg.), *Towards the Elimination of Racism*, New York: Pergamon, S. 245-308.

Bade, Klaus J./Münz, Rainer (Hg.) (2002): *Migrationsreport 2002*, Frankfurt am Main: Campus.

Barrera, Mario (1988): *Beyond Atzlan. Ethnic Autonomy in Comparative Perspective*, New York: Praeger.

Berry, John W. (1992): »Acculturation and Adaptation in a New Society«. In: *International Migration Review* 30, S. 69-85.

Berry, John W. (1996): »Acculturation and Psychological Adaptation«. In: Klaus J. Bade (Hg.), *Migration – Ethnizität – Konflikt. Systemfragen und Fallstudien*, Osnabrück: Rasch, S. 171-186.

Berry, John W./Trimble, Joseph E./Olmedo, Esteba L. (1986): »Assessment of Acculturation«. In: Walter J. Lonner/John W. Berry (Hg.), *Field Methods in Cross-cultural Research*, Newbury Park: Sage, S. 291-324.

Böltken, Ferdinand (2000): »Soziale Distanz und räumliche Nähe – Einstellungen und Erfahrungen im alltäglichen Zusammenleben von Ausländern und Deutschen im Wohngebiet«. In: Richard Alba/Peter Schmidt/Martina Wasmer (Hg.), *Deutsche und Ausländer: Freunde, Fremde oder Feinde?* Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 147-194.

Bogardus, Emory S. (1930): »A Race-relations Cycle«. In: *American Journal of Sociology* 35, S. 612-617.

Brewer, Marilynn B./Miller, Norman (1984): »Beyond the Contact Hypothesis. Theoretical Perspectives on Desegregation«. In: Norman Miller/Marilynn B. Brewer (Hg.), *Groups in Contact. The Psychology of Desegregation*, New York: Academic Press, S. 281-302.

Brewer, Marilynn B. et al. (1987): »Social Identity and Social Distance among Hong Kong School Children«. In: *Personality and Social Psychology Bulletin* 13, S. 156-165.

Brüß, Joachim (2002): *Akzeptanz oder Ablehnung? Vorurteile und soziale Distanz bei Jugendlichen türkischer und deutscher Herkunft*, Wiesbaden: Deutscher Universitätsverlag.

Gans, Herbert J. (1979): »Symbolic Ethnicity. The Future of Ethnic Groups and Cultures in America«. In: *Ethnic and Racial Studies* 2, S. 1-20.

Hewstone, Miles/Islam, Mir Rabiul/Judd, Charles. (1993): »Models of Crossed Categorization and Intergroup Relations«. In: *Journal of Personality and Social Psychology* 64, S. 779-793.

Hinkle, Steve/Brown, Rupert (1990): »Intergroup Comparisons and Social Identity: Some Links and Lacunae«. In: Michael A. Hogg/Dominic Abrams (Hg.), *Social Identity Theory. Constructive and Critical Advances*, New York: Harvester Wheatsheaf, S. 49-70.

Jöreskog, Karl G. (1993): »Testing Structural Equation Models«. In: Kenneth A. Bollen/Scott J. Long (Hg.), *Testing Structural Equation Models*, Newbury Park: Sage, S. 294-316.

Landesamt für Datenverarbeitung und Statistik (2001): *Statistisches Jahrbuch NRW*, Düsseldorf.

Levine, Robert A./Campbell, Donald T. (1972): *Ethnocentrism. Theories of Conflict, Ethnic Attitudes and Group Behaviour*, New York: Wiley.

Mehrländer, Ursula/Ascheberg, Carsten/Ueltzhöfer, Jörg (1996): *Situation der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen in der Bundesrepublik Deutschland. Repräsentativuntersuchung '95.* Bonn: Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung, Referat LP3.

Merkens, Hans (2003): »Ethnische Orientierungen und soziale Distanz bei türkischen und deutschen Schuljugendlichen in Berlin«. In: Hans Merkens/Anke Wessel (Hg.), *Zwischen Anpassung und Widerstand. Zur Herausbildung der sozialen Identität türkischer und deutscher Jugendlicher*, Baltmannsweiler: Schneider Verlag Hohengehren, S. 29-51.

Park, Robert E. (1926): *Race and Culture: Essays in the Sociology of Contemporary Man*, Glencoe: Free Press.

Pedraza, Silvia (1996): »Origins and Destinies: Immigration, Race, and Ethnicity in American History«. In: Silvia Pedraza/Rubén G. Rumbaut (Hg.), *Origins and Destinies: Immigration, Race, and Ethnicity in America*, New York: Wadsworth, S. 1-20.

Phinney, Jean S. (1990): »Ethnic Identity in Adolescents and Adults«. In: *Psychological Bulletin* 108, S. 499-514.

Rudmin, Floyd W. (2003): »Critical History of the Acculturation Psychology of Assimilation, Separation, Integration, and Marginalization«. In: *Review of General Psychology* 7, S. 3-37.

Rumbaut, Rubén G. (1994): »The Crucible within. Ethnic Identity, Self-esteem, and Segmented Assimilation among Children of Immigrants«. In: *International Migration Review* 28, S. 748-794.

Silbereisen, Rainer K./Lantermann, Ernst-Dieter/Schmitt-Rodermund, Eva (Hg.) (1999): *Aussiedler in Deutschland. Akkulturation von Persönlichkeit und Verhalten*, Opladen: Leske & Budrich.

Spuler-Stegemann, Ursula (1998): *Muslime in Deutschland. Nebeneinander oder Miteinander?* Freiburg: Herder.

Strobl, Rainer/Kühnel, Wolfgang (2000): *Dazugehörig und ausgegrenzt. Analysen zu Integrationschancen junger Aussiedler*, Weinheim: Juventa.

Sumner, William G. (1940): *Folkways. A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals,* New York: Ginn.

Tajfel, Henri (1982): »Social Psychology of Intergroup Relations«. In: *Annual Review of Psychology* 33, S. 1-39.

Tajfel, Henri/Turner, John C. (1986): »The Social Identity Theory of Intergroup Behaviour«. In: William G. Austin/Stephen Worchel (Hg.), *Psychology of Intergroup Relations*, Chicago: Nelson-Hall, S. 7-24.

Yinger, J. Milton (1981): »Toward a Theory of Assimilation and Dissimilation«. In: *Ethnic and Racial Studies* 4, S. 249-264.

Chancen und Probleme der Integration junger Aussiedler aus der früheren Sowjetunion

Rainer Strobl

Einleitung

Zwischen November 1998 und Februar 1999 führte das Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung der Universität Bielefeld an 59 Schulen in 23 nordrhein-westfälischen Städten und Gemeinden eine Untersuchung zur Integration junger Aussiedler durch, die vom nordrhein-westfälischen Ministerium für Arbeit, Soziales, Stadtentwicklung, Kultur und Sport in Auftrag gegeben worden war (Strobl/Kühnel 2000). Die Studie konzentriert sich auf die Gruppe der 15- bis 25-jährigen russlanddeutschen Aussiedler, zieht aber auch einheimische Deutsche und sonstige ›Ausländer‹[1] zum Vergleich heran. Sie besteht aus einer quantitativen Befragung von 1196 Aussiedlern aus den Nachfolgestaaten der früheren Sowjetunion, 989 einheimischen Deutschen und 191 ›Ausländern‹ sowie aus einer qualitativen Erhebung, bei der 28 junge Aussiedler mittels problemzentrierter Interviews intensiv zu ihrer Lebenssituation und ihren Problemen in Deutschland befragt wurden.

Die Auswahl der für die quantitative Erhebung zu befragenden Aussiedler bereitete einige Probleme. So war die Ziehung einer aus statistischer Sicht wünschenswerten Zufallsstichprobe schon deshalb nicht möglich, weil keine ›Urliste‹ existiert, auf der die Grundgesamtheit der aus der früheren Sowjetunion stammenden Jugendlichen und jungen Erwachsenen verzeichnet ist. Deshalb wählten wir die pragma-

1 Der Begriff »Ausländer« ist keine sehr ›glückliche‹ Bezeichnung für die meist schon lange in Deutschland lebenden Menschen ohne deutsche Staatsangehörigkeit, da er eine Nichtzugehörigkeit dieser Menschen zur deutschen Gesellschaft suggeriert, obwohl viele von ihnen in Deutschland geboren und aufgewachsen sind und ihr ›Heimatland‹ nur aus Erzählungen der Familie oder aus dem Urlaub kennen. Die Möglichkeit, stattdessen von Personen ausländischer Herkunft zu sprechen, kommt in dieser Arbeit indes nicht in Frage, da diese Bezeichnung ja auch auf die Aussiedler zutreffen würde. Wir werden daher den Begriff »Ausländer« im Folgenden zwar verwenden, ihn aber in einfache Anführungszeichen setzen, um auf die hier angesprochene Problematik hinzuweisen.

tische Alternative, ein breites Spektrum an Teilhabemöglichkeiten und Lebens- und Orientierungsweisen über die Berücksichtigung verschiedener Schulformen (Hauptschulen, Realschulen, Gymnasien, Gesamtschulen, Berufsschulen, Sonderschulen) und unterschiedlicher Gemeindegrößen in der Stichprobe abzubilden.

Formen der Integration

Seit den 1950er Jahren gibt es zwei große, aber sehr unterschiedliche Einwanderungsbewegungen nach Deutschland. Während die Anwerbung von ausländischen Arbeitskräften und die Verstetigung ihres Aufenthaltes sowohl in der Öffentlichkeit als auch in der Wissenschaft breit diskutiert wurden, verlief der Zuzug von Aussiedlern bis gegen Ende der 1980er Jahre nahezu unbemerkt. Ein Grund dafür liegt sicherlich im deutschen Staatsangehörigkeitsrecht, das die Einbürgerung der so genannten Statusdeutschen aufgrund ihrer Volkszugehörigkeit gestattet, sofern diese als Flüchtlinge oder Vertriebene anerkannt werden. Außerdem wurde die Aussiedlung aus den Staaten des real existierenden Sozialismus nicht zuletzt wegen der Ost-West-Konfrontation als Rückkehr einer leidgeprüften Minderheit in die ›eigentliche‹ Heimat begriffen. Integrationsprobleme wurden vor diesem Hintergrund weder von politischer noch von wissenschaftlicher Seite thematisiert. Tatsächlich begünstigten vier Faktoren die Integration der Aussiedler:

- Mit Ausnahme der späten 1950er Jahre blieb der Aussiedler-Zuzug bis zum Ende der 1980er Jahre zahlenmäßig auf einem relativ niedrigen Niveau.
- Großzügige finanzielle und sonstige Hilfen erleichterten den Zuwanderern den Start in der Bundesrepublik. Hierzu zählten z.B. Sprachkurse oder die Anerkennung der Rentenanwartschaft, die im Herkunftsland erworben worden war.
- Die Situation auf dem Arbeitsmarkt ermöglichte eine einigermaßen problemlose Eingliederung ins Berufsleben.
- Viele Aussiedler hatten sich ihr Deutschtum bewahrt, sahen sich selbst als Deutsche und verfügten oft über deutsche Sprachkenntnisse.

In den späten 1980er Jahren änderte sich die Situation jedoch. Infolge

der politischen Veränderungen in Osteuropa und des Zusammenbruches der Sowjetunion kam es zu einem steilen Anstieg der Zahl russlanddeutscher Aussiedler. Zur selben Zeit verschärften sich die Probleme der deutschen Wirtschaft. Außerdem kamen nun viele Aussiedler, die von der Gesellschaft ihrer Herkunftsländer relativ stark geprägt waren und nur noch rudimentäre, oft auch gar keine deutschen Sprachkenntnisse mehr hatten. Diese Veränderungen schlugen sich in einem Wandel der öffentlichen Meinung nieder. Das als gegeben unterstellte Verfolgungsschicksal, das die entscheidende Legitimationsgrundlage für die Aussiedler-Zuwanderung war, wurde mit den politischen Veränderungen zunehmend in Frage gestellt (vgl. Delfs 1993). Vor dem Hintergrund der allgemeinen wirtschaftlichen Situation sowie den finanziellen Belastungen im Zuge der Wiedervereinigung betrachtete man die steigenden Aussiedler-Zahlen immer mehr als Bedrohung für den deutschen Wohlfahrtsstaat. So schienen die nun ins Land kommenden Aussiedler, nicht zuletzt auch aufgrund ihrer kulturellen Prägung, eher Wirtschaftsflüchtlinge als heimkehrende Deutsche zu sein. Junge männliche Aussiedler wurden nun von nicht wenigen Deutschen zunehmend als bedrohlich wahrgenommen und mit vielen Formen der Devianz und Delinquenz in Verbindung gebracht.

Die Tendenz, Problemlagen zugewanderter Bevölkerungsgruppen generell mit Integrationsdefiziten zu erklären, zeichnet sich in zunehmendem Maße auch bei den Aussiedlern ab. Problematisch ist in diesem Zusammenhang allerdings die theoretische Unschärfe des Integrationsbegriffs. Wir haben uns daher um eine empirisch fundierte Klärung dieses Konzepts bemüht.

Aus theoretischer Sicht lassen sich moderne, funktional differenzierte Gesellschaften ganz allgemein als individualistische Gesellschaften begreifen (vgl. Bommes 1994; Nassehi 1990; Triandis 1993). Im Unterschied zu diesen weisen die deutschen Gemeinden in der früheren Sowjetunion starke kollektivistische Züge auf (vgl. Boll 1993). Nach den Ergebnissen der modernen empirischen Forschung zu der Wertestruktur unterschiedlicher Gesellschaften favorisieren individualistische Kulturen die Verwirklichung persönlicher Ziele und Interessen (Selbstverwirklichung) sowie eine gruppenunabhängige Lebensgestaltung (Autonomie). Als weitere zentrale Werte werden das Streben nach Vergnügen, Leistung, Wettbewerb/Konkurrenz, Freiheit und der faire Tausch genannt. In kollektivistischen Kulturen haben dagegen intakte Beziehungen im sozialen Nahbereich (Harmonie) sowie eine dauerhaf-

te soziale Einbindung und gegenseitige Unterstützung (soziale Interdependenz) den Vorrang. Darüber hinaus werden die Werte Sicherheit, Gehorsam, Pflicht und Tugendhaftigkeit/Ehre erwähnt (vgl. Triandis et al. 1988; Triandis 1993; Phalet/Claeys 1993; Schwartz 1990; Schwartz/Bilsky 1990).

Die Orientierung an einem individualistischen Wertesystem bietet allerdings noch keine Gewähr für eine erfolgreiche Eingliederung in eine moderne Gesellschaft. So weist Esser (1980: 99ff.) darauf hin, dass Eingliederungsbarrieren in der Aufnahmegesellschaft alle assimilationsfördernden Orientierungen der Einwanderer wirkungslos machen können. Auf der Grundlage empirischer Forschungsergebnisse kommt er zu dem Schluss, dass Umgebungsfaktoren die Bedeutung von Persönlichkeitsfaktoren im Allgemeinen übertreffen (ebd.: 102). Insbesondere bei wenig ausgeprägten Eingliederungsambitionen entscheide die Umgebung nahezu ausschließlich über den Eingliederungserfolg. Umgekehrt sei es durchaus denkbar, dass günstige Bedingungen in der Aufnahmegesellschaft zur Entwicklung einer kompatiblen Handlungsorientierung führen.

Die von der Handlungsorientierung zu unterscheidenden eingliederungsrelevanten Faktoren können allgemein unter dem Begriff »Chancen sozialer Teilhabe« zusammengefasst werden. Mit dem Konzept der sozialen Teilhabe (vgl. Kaufmann 1982: 49ff.; Kaufmann/Rosewitz 1983) lässt sich ein zentraler Aspekt der Eingliederung von ethnischen Minderheiten als eine Form des allgemeinen Inklusionsproblems begreifen. Für moderne Gesellschaften unterscheidet Kaufmann (1982: 68) in diesem Zusammenhang »vier verschiedene, notwendige Bedingungen gesellschaftlicher Teilhabe, die erst in ihrem Zusammenspiel hinreichende Bedingungen schaffen«:

- Da Menschen in modernen Gesellschaften sehr stark von den Leistungen organisierter Einrichtungen abhängen, spielen *erstens* die Definition und der Schutz spezifischer Rechte des Einzelnen eine bedeutende Rolle. Migranten haben hier häufig besonders schlechte Teilhabechancen. Wenn sie die Staatsangehörigkeit der Aufnahmegesellschaft nicht besitzen, sind ihnen bereits viele Partizipationsmöglichkeiten (wie z.B. die politische Partizipation) versperrt. Fehlen Zeugnisse und Befähigungsnachweise oder werden diese nicht anerkannt, sind zudem ganze Berufsfelder nicht mehr zugänglich.
- Im Bereich der Marktversorgung ist *zweitens* die Verfügung über Geldmittel zur Realisierung der Teilhabe unabdingbar. Mittelbar

spielt Geld natürlich auch in den meisten anderen gesellschaftlichen Bereichen eine wesentliche Rolle. Auch hier schneiden Migranten im Vergleich mit der einheimischen Bevölkerung in der Regel schlechter ab.

- Notwendig ist *drittens*, dass die erreichbare materielle und soziale Umwelt Teilhabemöglichkeiten bereithält oder eröffnet. So fehlen jugendlichen Migranten, beispielsweise bei der Ausbildungsplatzsuche, häufig die informellen Job-Netzwerke, in die viele deutsche Jugendliche über Eltern und Verwandte eingebunden sind (vgl. Faist 1993).
- Schließlich ist *viertens* eine ausreichende Handlungskompetenz für die soziale Teilhabe notwendig. Hier haben sich Sprachkenntnisse in praktisch allen einschlägigen empirischen Untersuchungen als die grundlegende Kompetenz erwiesen.[2]

Soziale Teilhabe ist demzufolge ein mehrdimensionales Konzept, bei dem es sowohl auf den rechtlichen Status, auf ökonomische Ressourcen und Gelegenheiten in der materiellen und sozialen Umwelt als auch auf individuelle Kompetenzen ankommt (vgl. Kaufmann 1982: 67f.; Kaufmann/Rosewitz 1983: 44ff.).

Aus der bisherigen Diskussion dürfte deutlich geworden sein, dass die beiden grundlegenden Konzepte »Handlungsorientierung« und »Teilhabechancen« in gewissem Umfang voneinander unabhängig sind. Eine starke Orientierung an der normativen Struktur der Aufnahmegesellschaft kann zwar die Teilhabe fördern, aber Barrieren auf Seiten der Aufnahmegesellschaft können auch intensivste Bemühungen der Migranten zunichte machen. Umgekehrt kann soziale Teilhabe trotz einer in mancher Hinsicht inkompatiblen Handlungsorientierung realisiert werden, wenn die Aufnahmegesellschaft entsprechende Differenzen zulässt. Wenn man nun davon ausgeht, dass es sich bei der Handlungsorientierung und den Teilhabechancen um die zentralen Integrationsdimensionen handelt, dann lassen sich aus einer Kreuztabulierung dieser Konzepte vier Formen der Integration ableiten:

2 Vgl. z.B. Hoffmann-Nowotny (1973: 187ff.); Schöneberg (1981: 513ff.); Esser (1981, 1982: 286ff., 1990) und Hill (1984: 165ff.).

Tabelle 1: Formen der Integration in die Aufnahmegesellschaft

		Handlungsorientierung	
		individualistisch	kollektivistisch
Chancen sozialer Teilhabe	gut	Assimilation	Inklusion
	schlecht	Exklusion	Separation

in Anlehnung an Strobl (1998: 65)

Die Integrationsformen Assimilation, Inklusion, Exklusion und Separation beziehen sich ausschließlich auf die Frage der Integration in die Aufnahmegesellschaft. Alternativen, wie die Integration in ethnische oder religiöse Gemeinschaften, bleiben weitgehend aus der Analyse ausgeklammert. In der aufnehmenden Gesellschaft werden die vier genannten Integrationsformen allerdings in der Regel unterschiedlich bewertet:

- *Assimilation* wird zumeist als weitgehend unproblematisch eingeschätzt, und in der öffentlichen Diskussion entspricht der Integrationsbegriff oft der Idee der Assimilation. Wir folgen dem allgemeinen Sprachgebrauch insoweit, als wir unter Assimilation eine Angleichung an die zentralen gesellschaftlichen Wert- und Normvorstellungen verstehen. Zusätzlich muss nach unserem Ansatz aber auch die Partizipation an wichtigen gesellschaftlichen Teilbereichen, wie z.B. dem Arbeitsmarkt, gewährleistet sein.
- Letzteres gilt auch für die *Inklusion*, die wir als weitere Form der Integration betrachten. Im Gegensatz zur Assimilation geht mit der Inklusion jedoch ein Festhalten an Werten und Normen der Herkunftsgesellschaft und ein mehr oder weniger großer kultureller Unterschied einher. Ob dieser als problematisch bewertet wird, hängt von der Häufigkeit und der Qualität der entstehenden Normkonflikte ab. Der Stellenwert dieser Konflikte in der Aufnahmegesellschaft hängt wiederum sehr eng mit dem pluralistischen Potenzial der Gesellschaft, d.h. ihrer Fähigkeit, Unterschiede zuzulassen und zu tolerieren, zusammen (vgl. Eisenstadt 1954: 15ff.).
- *Exklusion* ist praktisch die Umkehrung der Inklusion: Trotz der Orientierung an den Werten und Normen der Aufnahmegesellschaft finden die Einwanderer keinen Zugang zu den zentralen gesellschaftlichen Teilbereichen. Hier besteht die Gefahr, dass

mit der Anpassung an die kulturellen Werte und Normen der Aufnahmegesellschaft der Eindruck einer unproblematischen Integrationsform entsteht. Tatsächlich ziehen aber fehlende Teilhabechancen in zentralen Systemen, wie dem Berufs- und Bildungssystem, weitere Ausgrenzungsprozesse nach sich. So erzwingen fehlende Einkommensmöglichkeiten etwa einen Verzicht auf breite Teile des Konsumangebotes. Ferner wird eine gemeinsame Freizeitgestaltung mit Einheimischen schwierig, wenn die Einwanderer an vielen Aktivitäten aus finanziellen Gründen nicht teilnehmen können. Falls die Einwanderer nicht in ethnischen oder religiösen Gemeinschaften aufgefangen werden, ist Exklusion gleichbedeutend mit Desintegration bzw. Marginalität.

– Das Gleiche gilt auch für die Integrationsform der *Separation*. In diesem Fall führt die kulturelle Differenz zwar in der Regel zu einer stärkeren Problematisierung durch die Aufnahmegesellschaft, gleichzeitig kann diese Differenz aber auch die Integration in ethnische oder religiöse Gemeinschaften erleichtern und die Desintegration vermindern. Die Einbindung in solche Gemeinschaften kann sich unter bestimmten Bedingungen also durchaus positiv auswirken (vgl. Elwert 1984).

Aus theoretischer Sicht sind also insbesondere die Integrationsformen der Exklusion und der Separation, bei denen es zu einer sozialen Desintegration kommen kann, als problematisch zu bewerten. Zu befürchten ist, dass es insbesondere bei Aussiedlern leicht zur Desintegration kommen kann, wenn ihnen der Zugang zur deutschen Gesellschaft misslingt. Der Grund dafür liegt darin, dass viele Aussiedler sich selbst als Deutsche definieren, was die Bildung stabiler ethnischer Gemeinschaften verhindert. Religiöse Gemeinschaften kommen dagegen nur für eine Minderheit der gläubigen Aussiedler als soziales Auffangnetz in Frage.

Die Zuordnung der Befragten zu den vier Integrationsformen erfolgte durch die Dichotomisierung der Konstrukte »Handlungsorientierung« und »subjektiv wahrgenommene Teilhabechancen« anhand der Mediane[3] für die deutsche Vergleichsgruppe.

3 Bei dem Median handelt es sich um den Wert, der eine nach ihrer Größe geordnete Messreihe so teilt, dass je eine Hälfte der Beobachtungsfälle unterhalb und eine oberhalb dieses Wertes liegt. Ein besonderer Vorteil des

Um das Vorgehen nachvollziehen zu können, sollen die Ergebnisse der Berechnungen für die Konstrukte »Handlungsorientierung« und »Teilhabechancen« ausführlicher dargestellt werden. Abbildung 1 verdeutlicht, dass sich Aussiedler und ›Ausländer‹ – verglichen mit einheimischen Deutschen – im Durchschnitt in höherem Maße an kollektivistischen und traditionalistischen als an modernen und individualistischen Grundsätzen[4] orientieren. Eine ähnliche Tendenz zeichnet sich bei der Geschlechterrollenorientierung[5] ab.

Die Frage nach den Chancen sozialer Teilhabe haben wir unter verschiedenen Gesichtspunkten untersucht. Zunächst haben wir für die Gruppe der jungen Aussiedler objektive Indikatoren für ihre Teilhabechancen herangezogen:

Formaler Status

Beim rechtlichen Status schneidet die Gruppe der Aussiedler recht gut ab. So besitzen 93 Prozent der von uns befragten Aussiedler die deutsche Staatsangehörigkeit. Über die in diesem Zusammenhang ebenfalls sehr wichtigen formalen Abschlüsse können wir mit der vorliegenden Untersuchung allerdings keine Aussagen treffen, da sich der

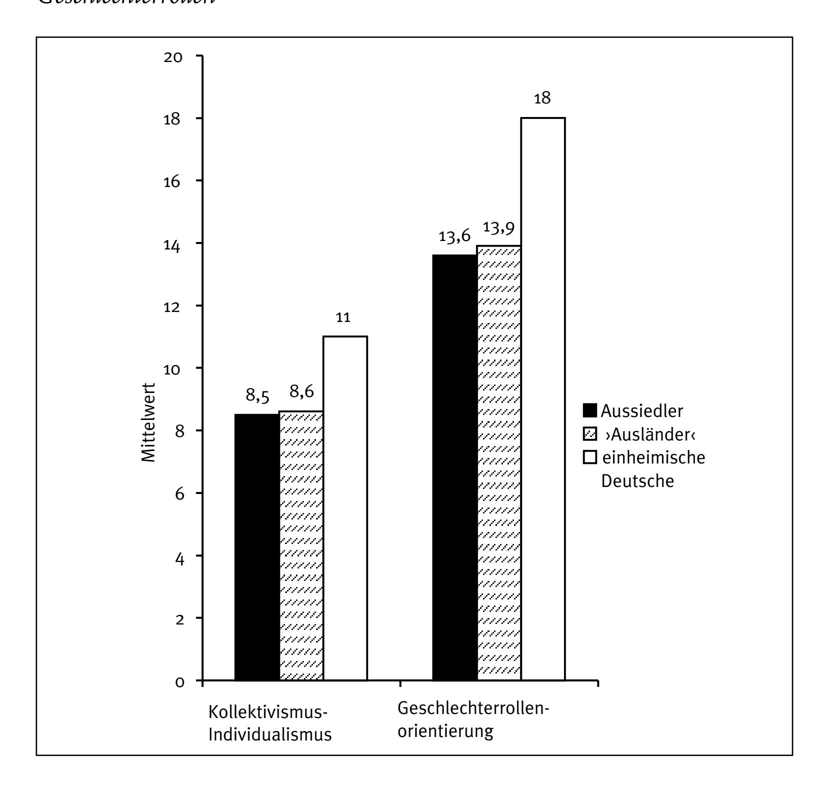
Medians besteht darin, dass er durch Extremfälle weniger stark beeinflusst wird als das arithmetische Mittel.

4 Gefragt wurde in diesem Zusammenhang nach der Zustimmung zu bzw. der Ablehnung von folgenden Aussagen: 1) Bei allem, was man tut, sollte man darauf achten, dass Verwandte und Nachbarn nicht schlecht über die eigene Familie reden können. 2) Für die Familie und für die Kinder muss man bereit sein, auf den Traumberuf zu verzichten. 3) Kinder sollten bis zur Heirat bei ihren Eltern leben. 4) Auch wenn es Probleme gibt, sollte die Familie unter allen Umständen zusammenbleiben. 5) Wenn ein Verwandter in Not gerät, muss man ihm auch dann helfen, wenn man ihn nicht besonders mag. 6) Auch wenn ein Familienmitglied im Unrecht ist, muss man in einem Konflikt mit Fremden dessen Partei ergreifen.

5 Hier geht es um folgende Aussagen: 1) Es genügt für eine Frau, Hausfrau und Mutter zu sein. 2) Eine gute Berufsausbildung ist für Frauen nicht so wichtig wie für Männer. 3) Ein Mann muss stark sein und seine Familie vor Schlechtem beschützen. 4) Um die Kinder muss sich die Frau kümmern. 5) Eine Frau muss sparsam und anständig sein. 6) Für den Unterhalt der Familie ist in erster Linie der Mann verantwortlich. 7) Der Haushalt ist Sache der Frau. 8) Eine Frau sollte auch ohne ihren Mann in eine Diskothek gehen dürfen. 9) Ein Mann sollte nicht weinen.

größte Teil der von uns befragten Jugendlichen noch in der Ausbildung befindet.

Abbildung 1: Bejahung individualistischer Wertmaßstäbe und moderner Geschlechterrollen



Kompetenzen

Neben Bildung sind ausreichende Sprachkenntnisse von zentraler Bedeutung für die Realisierung sozialer Teilhabe. In diesem Punkt zeigt sich eine deutliche Diskrepanz zwischen Wunsch und Wirklichkeit. So räumten alle qualitativ befragten Aussiedler Sprachprobleme ein. Die Befunde der quantitativen Studie zu den Sprachkenntnissen zum Zeitpunkt der Einreise ergeben ein ähnliches Bild: Lediglich 1,9 Prozent der Befragten sprachen bei ihrer Einreise perfekt oder sehr gut Deutsch, 6,7 Prozent sprachen zumindest gut Deutsch, die überwiegende Mehrheit hatte jedoch große Probleme, sich auf Deutsch zu verständigen, oder war dazu gar nicht in der Lage. Etwas besser sieht es

bei der Lesekompetenz aus. So waren zum Zeitpunkt der Einreise immerhin 18,8 Prozent der Aussiedler in der Lage, alles oder fast alles zu lesen, 11,5 Prozent konnten viel lesen, und 69,7 Prozent konnten wenig oder nichts lesen.

Das Bild, das die quantitative Studie von der aktuellen Sprech- und Lesekompetenz zeichnet, steht jedoch in einem gewissen Widerspruch zu den Ergebnissen der qualitativen Untersuchung. Den Ergebnissen der quantitativen Befragung zufolge ist der Anteil derjenigen, die gebrochen oder gar nicht Deutsch sprechen, auf 9,5 Prozent gesunken; der Anteil der jungen Aussiedler, die wenig oder nichts lesen können, ist sogar auf 4,4 Prozent gesunken. An diesem an sich sehr positiven Ergebnis äußerten aber auch die mit der Schulbefragung betrauten Studenten Zweifel. Eine Analyse der Sprachpraxis stützt diese Zweifel. So unterhielten sich 24,5 Prozent der jungen Aussiedler, die vor dem 31.12.1992 in die Bundesrepublik eingereist waren, mit ihren Eltern häufig oder nur auf Russisch; 21,3 Prozent dieser Gruppe unterhielten sich auch mit ihren Freunden häufig oder nur auf Russisch. Dagegen unterhielten sich von den Spätaussiedlern, die zwischen dem 01.01.1993 und dem 31.12.1995 eingereist waren, 69,5 Prozent mit ihren Eltern und 53,9 Prozent mit ihren Freunden häufig oder nur auf Russisch. Die bei dieser Gruppe auffällige Präferenz für die russische Sprache ist auch deswegen bemerkenswert, weil aufgrund der Aufenthaltsdauer eine hinreichende Vertrautheit mit der deutschen Sprache unterstellt werden kann. Weniger überraschend ist demgegenüber der hohe Anteil der russischen Sprache bei der Unterhaltung mit Eltern (76,4 %) und Freunden (67,9 %) bei den kürzlich – d.h. nach dem 31.12.1995 – zugereisten Aussiedlern.

Gelegenheiten/soziales Netzwerk

Der Erwerb der Sprachkompetenz wird in hohem Maße durch den sozialen Kontext beeinflusst. Die Welt der Gleichaltrigen hat in diesem Zusammenhang sicherlich eine große Bedeutung. Hier ist der Zugang zu Erfahrungen und Erlebnissen leichter möglich als in anderen sozialen Zusammenhängen. Die sozialen Beziehungen werden in hohem Maße durch Emotionalität, durch Sympathie oder Antipathie gesteuert. Man sucht sich denjenigen zum Freund, der die eigene Handlungsperspektive bestätigt. Das wiederum macht die Beziehungen zwischen Gleichaltrigen sehr anfällig für Abschließung und Ausgrenzungen. Unsere Ermittlungen zeigen, dass Freundschaften zu einheimischen Deutschen nicht gerade stark ausgeprägt sind. 61,5 Prozent der von

uns befragten Aussiedler hatten nur oder überwiegend andere Aussiedler als Freunde, 6,3 Prozent hatten nur oder überwiegend einheimische Deutsche als Freunde, und der Rest hatte einen gemischten Freundeskreis (Aussiedler, einheimische Deutsche und eventuell auch ›Ausländer‹).

Ökonomische Ressourcen

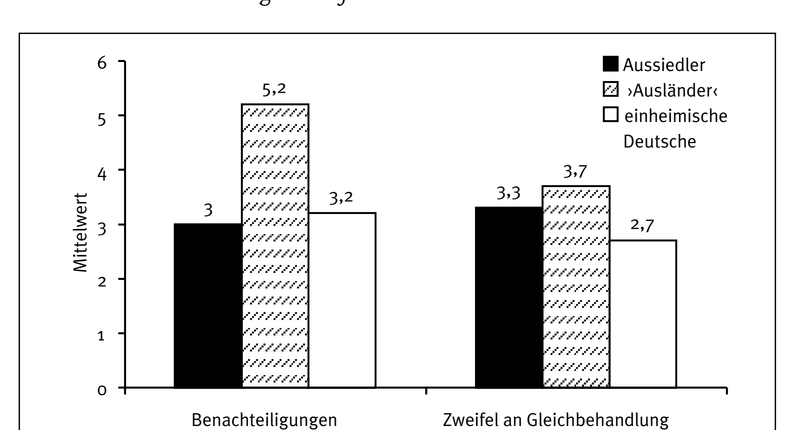
Eine weitere wichtige Voraussetzung für soziale Teilhabe sind hinreichende finanzielle Mittel. Unsere Untersuchung zeigt, dass Aussiedler-Jugendliche die finanzielle Situation ihrer Familie im Durchschnitt schlechter beurteilen als einheimische Deutsche: 44,6 Prozent bewerteten die finanzielle Situation ihrer Familie als sehr gut oder gut (einheimische Deutsche: 59,0 %), 44,7 Prozent als weder gut noch schlecht (einheimische Deutsche: 32,1 %) und 10,7 Prozent als schlecht oder sehr schlecht (einheimische Deutsche: 9,0 %). Ähnlich sieht es bei der Einschätzung der eigenen finanziellen Situation aus: Hier gaben 33,9 Prozent der Aussiedler an, dass sie sich etwas oder viel weniger als einheimische Deutsche leisten können, 39,6 Prozent meinten, sich gleich viel leisten zu können, und 8,2 Prozent glaubten sogar, sich etwas oder viel mehr leisten zu können. Von den einheimischen Deutschen hingegen glaubten 19,4 Prozent, dass sie sich etwas oder sehr viel weniger leisten können als andere Jugendliche, 41,9 Prozent meinten, sich gleich viel leisten zu können, und 29 Prozent glaubten, sich etwas oder sehr viel mehr leisten zu können.

Bei der interessanten Frage nach den Auswirkungen guter oder schlechter Teilhabechancen auf Befindlichkeitsstörungen und Problemverhalten ist allerdings zu bedenken, dass Jugendliche, die sich in der Ausbildung befinden, mit den Folgen objektiv schlechter Teilhabechancen oft noch gar nicht in vollem Maße konfrontiert wurden. Die eigentliche Schärfe des Problems zeigt sich meist erst beim Übergang von der Schule in den Beruf, wenn Bewerbungen geschrieben und Bewerbungsgespräche geführt werden müssen. Für das Verhalten und die Befindlichkeit junger Menschen haben die *subjektiv wahrgenommenen Teilhabechancen* deshalb oft eine sehr viel größere Bedeutung als die *objektiv vorhandenen*. Wir haben die Jugendlichen in diesem Zusammenhang nach ihren Benachteiligungserfahrungen in unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen[6] und nach ihrem Vertrauen ge-

6 In der Schule und am Arbeitsplatz, im Zusammenhang mit der Wohnung, bei Behörden, in Geschäften, in Diskotheken, in Jugendzentren, in

genüber staatlichen und kommunalen Institutionen gefragt.[7] Wie Abbildung 2 verdeutlicht, unterscheiden sich die Benachteiligungserfahrungen der Aussiedler nicht nennenswert von denen der einheimischen Deutschen. Hingegen nehmen ›Ausländer‹ Benachteiligungen am stärksten wahr. Deutlicher als einheimische Deutsche äußerten Aussiedler und ›Ausländer‹ Zweifel an der Gleichbehandlung durch staatliche und kommunale Instanzen.

Abbildung 2: Benachteiligungen im Alltag und Zweifel an der Gleichbehandlung durch formale Instanzen



Legt man als Maß für die subjektiv wahrgenommenen Teilhabechancen die erfahrenen Benachteiligungen und das Ausmaß der Zweifel an einer Gleichbehandlung durch Polizei und Justiz zugrunde, dann nehmen 45,3 Prozent der jungen Aussiedler ihre Teilhabechancen als relativ gut (einheimische Deutsche: 49,1 %) und 54,7 Prozent als eher schlecht wahr (einheimische Deutsche: 50,9 %). Für die Dimension

Sportvereinen, bei der Polizei, in der Nachbarschaft, im Kontext von Jugendgruppen.

7 Folgende Fragen wurden gestellt: 1) Wenn Sie sich wegen eines Problems an ein Amt Ihrer Stadt wenden müssten: Würde man Sie dort wohl gerecht behandeln? 2) Stellen Sie sich vor, Sie hätten einmal Unannehmlichkeiten mit der Polizei, etwa wegen einer Verkehrsübertretung oder wegen eines geringen Vergehens: Würden Sie von den Polizeibeamten wohl gerecht behandelt werden? 3) Wenn Sie einmal als Beschuldigte(r) vor Gericht stehen sollten: Würde man Sie dort wohl gerecht behandeln?

der Handlungsorientierung haben wir ebenfalls die beiden Aspekte Individualismus/Kollektivismus und Geschlechterrollenorientierung als Maße herangezogen. Bei der in Tabelle 1 dargestellten Kreuztabulierung ergibt sich folgende Verteilung der jungen Aussiedler: Assimilation 9,4 Prozent, Inklusion 35,9 Prozent, Exklusion 9,9 Prozent und Separation 44,8 Prozent.

Mit Blick auf den Aspekt der subjektiv wahrgenommenen Chancen sozialer Teilhabe erscheint die Integration der jungen Aussiedler zunächst als relativ unproblematisch. Zwei wichtige Punkte sind in diesem Zusammenhang jedoch zu beachten:

Zum einen fallen subjektiv wahrgenommene und objektiv vorhandene Teilhabechancen bei zahlreichen jungen Aussiedlern auseinander. Um objektiv vorhandene und subjektiv wahrgenommene Teilhabechancen vergleichen zu können, haben wir zunächst einen Indikator für die objektiv vorhandenen Teilhabechancen gebildet. Wir nehmen an, dass Aussiedler gute Teilhabechancen haben, wenn sie die deutsche Staatsangehörigkeit besitzen, sehr gut oder perfekt Deutsch sprechen und lesen können, in ihrem Wohnhaus, ihrer Wohnungsumgebung, in der Schule oder in der Freizeit zumindest einige gute oder sehr gute Kontakte zu einheimischen Deutschen haben, sich in materieller Hinsicht etwa gleich viel wie deutsche Jugendliche oder sogar mehr als deutsche Jugendliche leisten können und nicht unter einer schlechten oder sehr schlechten finanziellen Situation der Familie leiden. Im Ergebnis zeigt sich, dass lediglich knapp ein Viertel der Aussiedler (22,6 %) über objektiv gesehen gute Teilhabechancen verfügt; bei über drei Vierteln sind die Teilhabechancen eher schlecht. Das heißt, dass ein nicht geringer Teil der Aussiedler (29,5 %) die eigenen Teilhabechancen als relativ gut einschätzt, obwohl sie nach unseren Kriterien eher schlecht sind. Dieser Personenkreis wird spätestens beim Übergang von der Schule in den Beruf jedoch mit der ›harten Realität‹ konfrontiert werden und dann zwangsläufig Enttäuschungen verarbeiten müssen. Auch in den qualitativen Interviews zeigt sich, dass der Übergang von der Schule in den Beruf eine sehr kritische Phase im Leben der Aussiedler ist, in der mangelhafte Sprachkenntnisse und niedrige Schulabschlüsse manche Hoffnung zunichte machen. Dass in diesem Zusammenhang Befindlichkeitsstörungen und Problemverhalten entstehen bzw. verstärkt werden können, ist eine nahe liegende Vermutung, die jedoch genauer untersucht werden müsste.

Zum anderen sind Identitätsunsicherheiten nach den Ergebnissen der qualitativen Studie ein zentrales Problem junger Aussiedler. Fol-

gendes Zitat aus einem Interview mit einer jungen Frau ist durchaus typisch für die Gefühlslage vieler junger Aussiedler: »Ich habe den Paragraph 7 bekommen. Das heißt, dass ich zur Hälfte Deutsche bin und zur Hälfte, weiß ich nicht, wer« (Int. 30, Z. 99-102[8]). Theoretisch lässt sich dieses Phänomen erklären, wenn man das vorgestellte Integrationsmodell (vgl. Tabelle 1) gedanklich erweitert, indem man als einen weiteren Bezugspunkt für die Integration die Gemeinschaft der Einwanderer gleicher Herkunft hinzunimmt. In dieser wird normalerweise derjenige, der die Regeln der Gemeinschaft befolgt, anerkannt und geachtet – unabhängig davon, ob die Integration in die Aufnahmegesellschaft gelingt oder misslingt. Für den Aufbau von Selbstwertgefühl und Identitätssicherheit gibt es also bei den meisten Einwanderergruppen eine Alternative zur Aufnahmegesellschaft. Bei jungen Aussiedlern ist dies jedoch häufig nicht der Fall, da die Generation der Eltern kulturelle Eigenarten aus der Sowjetunion nicht pflegt, sondern diese möglichst schnell aufgeben möchte und eine schnelle Anpassung an die deutsche Gesellschaft wünscht. Eine unserer Interviewpartnerinnen schilderte diese Situation folgendermaßen:

> »Überhaupt, die Leute, die hierher aus Russland kommen, ändern sich sehr. Und ändern sich zum Schlechten. Sie versuchen den Deutschen nachmachen, das gelingt aber schlecht. Sie kennen das Wesen der Deutschen nicht, machen alles nach und verwandeln sich in unmögliche Menschen. Solche Pedanten, das ist schrecklich! Früher war Mensch wie ein Mensch, und jetzt meinst du: Was ist mit ihm passiert? Sie sparen Geld, legen es bei Seite, kaufen für sich nichts. Die Menschen sind hier gierig geworden« (Int. 16, Z. 294-302).

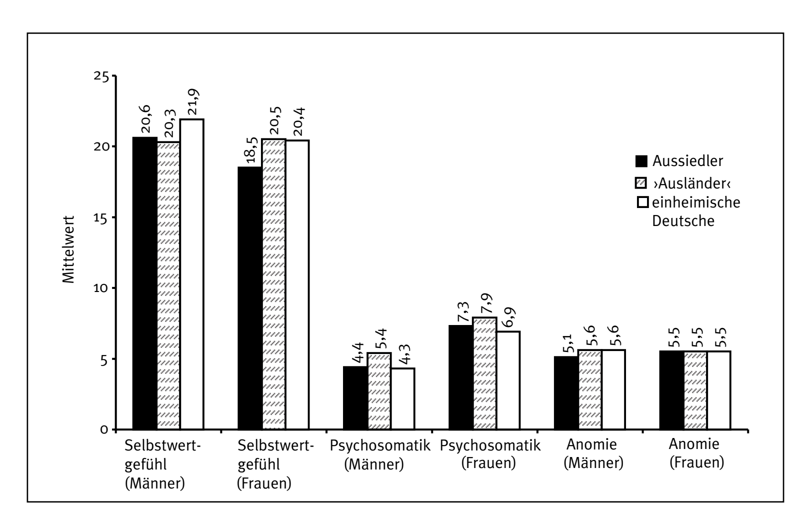
Quantitative Ergebnisse zur Befindlichkeit

Die in Abbildung 3 dargestellten deskriptiven Ergebnisse zum Selbstwertgefühl weisen für alle analysierten Gruppen ein positives Selbstwertgefühl nach. Auf der entsprechenden, von 0 bis 30 reichenden Skala werden in allen Fällen Werte über dem Skalenmittel von 15 erreicht. Die männlichen einheimischen Deutschen erreichen die höchsten Werte, die männlichen Aussiedler liegen etwas darunter und unterscheiden sich so gut wie gar nicht von den männlichen ›Auslän-

8 Interview 30, Zeile 99-102.

dern‹. Auf demselben Niveau liegen auch die weiblichen einheimischen Deutschen und die ›Ausländerinnen‹. Eine Ausnahme bilden die jungen Aussiedlerinnen, die ein im Vergleich zu den anderen Gruppen auffällig geringes Selbstvertrauen haben.

Abbildung 3: Selbstwertgefühl, psychosomatische Beschwerden und Anomie bei männlichen und weiblichen Aussiedlern, ›Ausländern‹ und einheimischen Deutschen



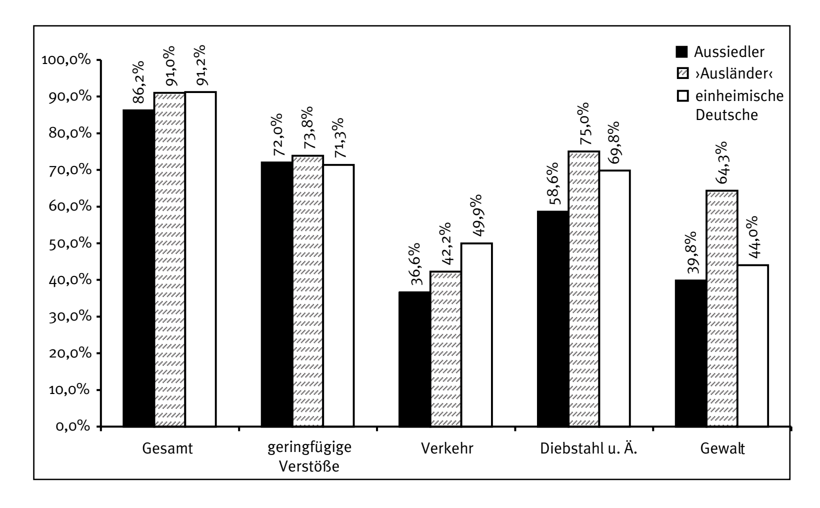
Die ebenfalls in Abbildung 3 dargestellten Ergebnisse zu psychosomatischen Beschwerden zeigen ein insgesamt erfreulich niedriges Niveau. Auf der entsprechenden, von 0 bis 24 reichenden Skala werden keine Werte über 8 erreicht. Zwei Ergebnisse fallen dennoch auf: Frauen leiden erheblich stärker unter psychosomatischen Beschwerden als Männer, und die Daten der männlichen und weiblichen ›Ausländer‹ weisen höhere Werte auf als ihre GeschlechtsgenossInnen aus den anderen Gruppen. Männliche Aussiedler leiden dagegen nicht stärker unter psychosomatischen Beschwerden als männliche einheimische Deutsche. Die Werte für die Aussiedlerinnen liegen über denen der weiblichen einheimischen Deutschen, aber unter denen der ›Ausländerinnen‹.

Anomie wurde durch drei Items[9] gemessen, wobei auf der ent-

9 1) Heutzutage ist alles so unsicher geworden, dass man auf alles gefasst

sprechenden Skala Werte von 0 bis 9 erreicht werden konnten. Die in Abbildung 3 dargestellten Ergebnisse zeigen insgesamt recht hohe Werte, aber kaum Unterschiede zwischen den analysierten Gruppen. Nur die Ergebnisse bei den jungen männlichen Aussiedlern fallen durch etwas niedrigere Werte auf; diese liegen aber immer noch deutlich über dem Skalenmittel von 4,5.

Abbildung 4: Anteil der Personen, die eines der Delikte des entsprechenden Deliktbereichs in den 12 Monaten vor der Befragung mindestens einmal begangen haben



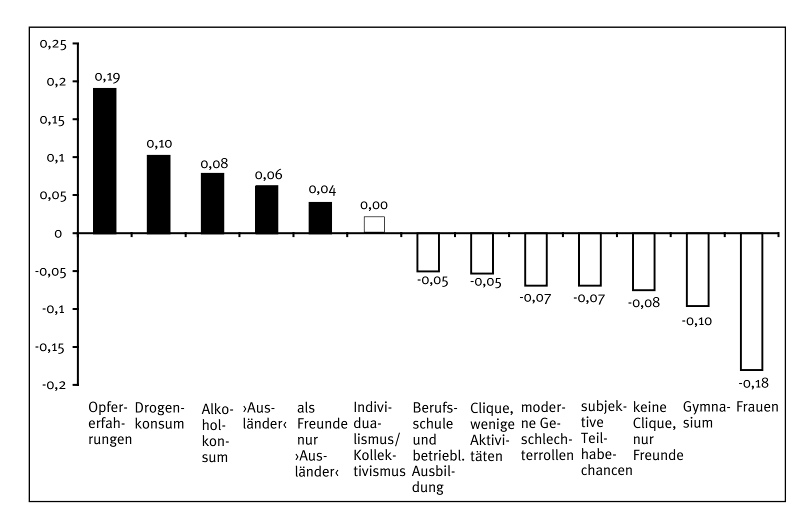
Devianz, Delinquenz und Gewalt

Die in Abbildung 4 dargestellten Ergebnisse zur selbst berichteten Devianz (einschließlich Schuleschwänzen, unerlaubtem Fernbleiben von zuhause und anderen geringfügigen Verstößen) und Delinquenz der Befragten zeigen, dass die Aussiedler im Durchschnitt nicht auffälliger als einheimische Deutsche sind, wenn es um deviantes Verhalten, um Normverstöße im Straßenverkehr und um Eigentums- und Gewaltdelikte geht. Das bedeutet allerdings nicht, dass bei den Aussied-

sein muss. 2) Heute ändert sich alles so schnell, dass man nicht weiß, woran man sich halten soll. 3) Früher waren die Leute besser dran, weil jeder wusste, was er zu tun hatte.

lern keine Probleme auftreten. So gaben beispielsweise 9,7 Prozent der jungen Aussiedler zu, jemanden schon einmal so schwer verletzt zu haben, dass er oder sie hinterher zum Arzt musste. Nur ist der entsprechende Anteil bei den einheimischen Deutschen mit 17,7 Prozent eben sehr viel höher. Durch die kriminologische Forschung ist im Übrigen hinreichend belegt, dass Einwanderer nicht per se krimineller sind als andere soziale Gruppen. Allerdings gibt es Anhaltspunkte dafür, dass eine eingeschränkte Zahl von Migranten, die in marginalisierter Lage in den Brennpunkten der großen Städte leben, besonders viele Delikte begehen (vgl. Eisner 1997). Bei einheimischen Deutschen in *vergleichbarer* sozialer Lage ist dies allerdings auch nicht anders.

Abbildung 5: Vergleich der statistisch relevanten Faktoren für das Ausmaß der Gewaltneigung (logistische Regression)



Insgesamt zeigt der Vergleich der drei Gruppen, dass die jungen Einwanderer aus der früheren Sowjetunion im Hinblick auf Devianz und Delinquenz als vergleichsweise unproblematische Gruppe gelten können. Das gleiche Bild zeigt sich, wenn man nur Gewaltdelikte betrachtet. Abbildung 5 zeigt das relative Gewicht der einzelnen Variablen, die in die logistische Regression zur Berechnung der Gewaltneigung aufgenommen wurden.

Variablen wie Opfererfahrungen, Drogen- und Alkoholkonsum deuten auf einen bestimmten Lebensstil hin, zu dem auch Gewalt gehört. Zwischen Aussiedlern und einheimischen Deutschen gibt es be-

züglich der Gewaltneigung keine statistisch signifikanten Unterschiede; einen gegenüber der Gruppe der Aussiedler erhöhten Wert weisen lediglich die ›Ausländer‹ auf. Wer bereits eine Lehrstelle gefunden hat oder das Gymnasium besucht, hat im Vergleich zu Hauptschülern eine recht sichere Zukunftsperspektive, was offenbar die Neigung zur Gewalt reduziert. Im Vergleich zur engen Einbindung in Cliquen, in denen viel gemeinsam unternommen wird, reduziert die lockere Einbindung in Cliquen oder deren Fehlen die Wahrscheinlichkeit, Gewalttätigkeiten zu begehen. Auch hier müsste man die Cliquen und die dort vorherrschenden Lebensstile natürlich genauer untersuchen. Eine moderne Geschlechterrollenorientierung wirkt ebenfalls der Gewaltneigung entgegen. Frauen fallen insgesamt als wenig gewalttätig auf. In Übereinstimmung mit den theoretischen Annahmen zeigt sich ferner, dass die subjektive Wahrnehmung, gute Teilhabechancen zu haben, die Gewaltneigung reduziert. Ob sich eine Person an individualistischen oder an kollektivistischen Werten orientiert, ist dagegen unseren Ergebnissen zufolge für die Frage der Gewaltneigung ohne Belang.

Fazit

Insgesamt zeigen die Ergebnisse, dass die Integration junger Aussiedler differenziert zu bewerten ist. Verallgemeinernde Urteile werden den unterschiedlichen Integrationsformen und -problemen nicht gerecht.

In vielen Fällen zeigt sich aber, dass den hohen Erwartungen, die die jungen Aussiedler bei ihrer Einreise haben, relativ schlechte objektive Teilhabechancen gegenüberstehen. Ob die daraus resultierenden Enttäuschungen zu Befindlichkeitsstörungen und Problemverhalten führen können, ist eine wichtige Frage für zukünftige Untersuchungen. Häufig auftretende Probleme sind auch Sprachschwierigkeiten und Identitätsunsicherheiten. Beide Punkte stehen nach den Ergebnissen der qualitativen Studie miteinander in Zusammenhang, da es die Befragten aufgrund ihrer Unsicherheiten vermieden, mit Einheimischen Deutsch zu sprechen. Ungünstig wirken sich in diesem Zusammenhang zudem die relativ wenigen freundschaftlichen Kontakte zu einheimischen Deutschen aus.

Mit einer gewissen Übergeneralisierung kann man den Untersuchungsergebnissen ferner einen Zusammenhang zwischen problematischen Verhaltensweisen und bestimmten Integrationsformen ent-

nehmen: Problemverhalten zeigt sich besonders dann, wenn die Jugendlichen der Exklusions- oder der Separationsgruppe angehören. Entscheidend ist bei diesen Eingliederungsformen die Wirkungsmächtigkeit der als vergleichsweise schlecht wahrgenommenen Teilhabechancen. Dieses Ergebnis unterstreicht noch einmal die Bedeutung der Teilhabechancen für das Gelingen oder Misslingen der Integration. Diesen gegenüber haben kulturelle Besonderheiten eine vergleichsweise geringe Bedeutung für Problemverhalten und Befindlichkeitsstörungen.

Literatur

Boll, Klaus (1993): *Kulturwandel der Deutschen aus der Sowjetunion. Eine empirische Studie zur Lebenswelt rußlanddeutscher Aussiedler in der Bundesrepublik*, Marburg: Elwert.

Bommes, Michael (1994): »Migration und Ethnizität im nationalen Sozialstaat«. In: *Zeitschrift für Soziologie* 23, S. 364-377.

Delfs, Silke (1993): »Heimatvertriebene, Aussiedler, Spätaussiedler. Rechtliche und politische Aspekte der Aufnahme von Deutschstämmigen aus Osteuropa in der Bundesrepublik Deutschland«. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 48/93, S. 3-11.

Eisenstadt, Shmuel N. (1954): *The Absorption of Immigrants*, London: Routledge & Kegan.

Eisner, Manuel (1997): *Das Ende der zivilisierten Stadt? Die Auswirkungen von Modernisierung und urbaner Krise auf Gewaltdelinquenz*, Frankfurt am Main/New York: Campus.

Elwert, Georg (1984): »Die Angst vor dem Ghetto«. In: Ahmet Bayaz et al. (Hg.), *Integration – Anpassung an die Deutschen*, Weinheim/Basel: Beltz, S. 51-74.

Esser, Hartmut (1980): *Aspekte der Wanderungssoziologie. Assimilation und Integration von* Wanderern*, ethnischen Gruppen und Minderheiten. Eine handlungstheoretische Analyse*, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand.

Esser, Hartmut (1981): »Aufenthaltsdauer und die Eingliederung von Wanderern. Zur theoretischen Interpretation soziologischer Variablen«. In: *Zeitschrift für Soziologie* 10, S. 76-97.

Esser, Hartmut (1982): »Sozialräumliche Bedingungen der sprachlichen Assimilation von Arbeitsmigranten«. In: *Zeitschrift für Soziologie* 11, S. 279-306.

Esser, Hartmut (1990): »Nur eine Frage der Zeit? Zur Frage der Eingliederung von Migranten im Generationen-Zyklus und zu einer Möglichkeit, Unterschiede hierzu theoretisch zu erklären«. In: Hartmut Esser/Jürgen Friedrichs (Hg.), *Generation und Identität: Theoretische und empirische Beiträge zur Migrationssoziologie*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 73-100.

Faist, Thomas (1993): »Ein- und Ausgliederung von Immigranten. Türken in Deutschland und mexikanische Amerikaner in den USA in den achtziger Jahren«. In: *Soziale Welt* 44, S. 275-299.

Hill, Paul Bernhard (1984): *Determinanten der Eingliederung von Arbeitsmigranten*, Königstein: Haustein.

Hoffmann-Nowotny, Hans-Joachim (1973): *Soziologie des Fremdarbeiterproblems*, Stuttgart: Enke.

Kaufmann, Franz-Xaver (1982): »Elemente einer soziologischen Theorie sozialpolitischer Intervention«. In: Franz-Xaver Kaufmann (Hg.), *Staatliche Sozialpolitik und Familie*, München/Wien: Oldenbourg, S. 49-86.

Kaufmann, Franz-Xaver; Rosewitz, Bernd (1983): »Typisierung und Klassifikation politischer Maßnahmen«. In: Renate Mayntz (Hg.), *Implementation politischer Programme II: Ansätze zur Theoriebildung*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 25-49.

Nassehi, Armin (1990): »Zum Funktionswandel von Ethnizität im Prozeß gesellschaftlicher Modernisierung«. In: *Soziale Welt* 41, S. 261-282.

Phalet, Karen/Claeys, Willem (1993): »A Comparative Study of Turkish and Belgian Youth«. In: *Journal of Cross-Cultural Psychology* 24, S. 319-343.

Schöneberg, Ulrike (1981): »Bestimmungsgründe der Integration und Assimilation ausländischer Arbeitnehmer in der Bundesrepublik Deutschland und der Schweiz«. In: Hans-Joachim Hoffmann-Nowotny/Karl-Otto Hondrich (Hg.), *Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland und in der Schweiz. Segregation und Integration: Eine vergleichende Untersuchung*, Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 449-568.

Schwartz, Shalom H. (1990): »Individualism-Collectivism. Critique and Proposed Refinements«. In: *Journal of Cross-Cultural Psychology* 21, S. 139-157.

Schwartz, Shalom H./Bilsky, Wolfgang (1990): »Towards a Theory of the Universal Content and Structure of Values: Extensions and

Cross-Cultural Replications«. In: *Journal of Personality and Social Psychology* 58, S. 878-891.

Strobl, Rainer (1998): *Soziale Folgen der Opfererfahrungen ethnischer Minderheiten*, Baden-Baden: Nomos.

Strobl, Rainer/Kühnel, Wolfgang (2000): *Dazugehörig und ausgegrenzt. Analysen zu Integrationschancen junger Aussiedler*, Weinheim/München: Juventa.

Triandis, Harry C. (1993): »Collectivism and Individualism as Cultural Syndromes«. In: *Cross-Cultural Research* 27, S. 155-180.

Triandis, Harry C. et al. (1988): »Individualism and Collectivism: Cross-Cultural Perspectives on Self-Ingroup Relationships«. In: *Journal of Personality and Social Psychology* 54, S. 323-338.

Neue Herausforderungen – neue Instrumente? Deutsche Aussiedler-Politik am Scheideweg

Dorothea Brommler

Seit 1950 sind über vier Millionen Aussiedler[1] nach Deutschland gekommen: *fremde* Deutsche mit dem Wunsch, als »Deutsche unter Deutschen« zu leben, zu arbeiten und zu wohnen. In der Wahrnehmung anfangs wohl nicht *so* fremd wie andere Immigranten, aber dennoch fremd – und das im Widerspruch zur eigenen, positiven Identifikation der Aussiedler mit dem ›Deutschsein‹. Trotzdem »verlief die Integration dieser Zuwanderer und ihrer Familienangehörigen [...] weitgehend sozial unauffällig« (Beauftragter der Bundesregierung für Aussiedlerfragen 1999: 4). Aber sind diese ›fremden Deutschen‹ mittlerweile *zu* fremd, um in Deutschland erfolgreich oder ›sozial unauffällig‹ integriert zu werden?

Dass sich Integrationsarbeit mit Immigranten allgemein und die Arbeit mit Aussiedlern im Besonderen nicht immer einfach gestaltet, ist bekannt: Sprachschwierigkeiten, Mentalitätsunterschiede, offene Ablehnung durch die Aufnahmegesellschaft und nicht zuletzt die oft mangelnde Bereitschaft der Einwanderer selbst, in Deutschland ›anzukommen‹, erschweren die Eingliederung. In Bezug auf die Aussiedler hat sich diese Problematik seit Beginn der 1990er Jahre noch verstärkt, denn sowohl die Rahmenbedingungen als auch die ankommenden Menschen haben sich verändert. Trotz ihrer deutschen Abstammung und der ›automatischen‹ Einbürgerung treffen die nach 1990 gekommenen Aussiedler längst auf ähnliche, wenn nicht auf die gleichen Schwierigkeiten wie andere Einwanderer und sind daher wohl auch eher mit diesen vergleichbar als mit einheimischen Deutschen. Und insgesamt betrachtet sind wohl die meisten der so deklarierten »Aussiedler-Probleme« mehr oder weniger ›typische‹ Probleme von Einwanderern allgemein: die Wohn- und Arbeitssituation, Sprachschwierigkeiten, Stigmatisierungen, Schulprobleme, kulturelle Adaptionsprobleme und vieles mehr (vgl. Kunschner 2000: 114).

Bezogen auf die Aussiedler-Population in Deutschland, ist darüber hinaus jedoch festzustellen, dass sich die eben genannte Problematik

1 Im Folgenden soll nur von »Aussiedlern« die Rede sein. Eine sprachliche Differenzierung zwischen »Aussiedlern« und »Spätaussiedlern« soll der besseren Lesbarkeit wegen hier nicht vorgenommen werden.

zunehmend, wenn auch nicht ausschließlich, im Kontext der Aussiedler aus den Nachfolgestaaten der Sowjetunion verdichtet (vgl. Dembon/Hoffmeister/Ingenhorst 1994: 1). Was die Problemlage noch verschärft, ist die Tatsache, dass die oben genannte Gruppe der Aussiedler zu einem Zeitpunkt in Deutschland eintraf bzw. eintrifft, an dem Knappheit an Arbeitsplätzen (vor allem für Geringqualifizierte) und an Wohnraum herrscht(e), Sozialstaat und Kommunen vor immensen finanziellen Problemen standen/stehen und sich die latente Abwehrhaltung innerhalb der Bevölkerung gegen Ausländer jeglicher Art durch die insgesamt hohen Zuzugszahlen noch verstärkt hat. Für die Integration dieser Menschen wird dies – kann nicht bald eine Änderung herbeigeführt werden – weitreichende Folgen haben, und ihre wahrscheinlich größte Erwartung, »als Deutsche unter Deutschen« leben zu können, »wird enttäuscht, weil sie als solche nur sporadisch anerkannt werden« (Kunschner 2000: 87).[2]

Die als »Aussiedler-Problematik« deklarierten Probleme verdichten sich inzwischen – wie schon eingangs erwähnt – hauptsächlich bei der Gruppe derjenigen Aussiedler, die aus den Nachfolgestaaten der ehemaligen Sowjetunion einreisen. Auf einige dieser Probleme soll nun im Einzelnen eingegangen werden, und zwar auf die Bereiche Sprache/Bildung, Arbeits- und Wohnungsmarkt sowie auf die spezifischen Probleme jugendlicher Aussiedler. Ich habe die folgenden Beispiele aus zwei Gründen ausgewählt: Erstens besteht hier der dringendste Handlungsbedarf, und zweitens sollen sie zeigen, dass in Zukunft – ganz im Sinne des Integrationsgedankens – Anstrengungen und aktive Mitarbeit seitens der Einwanderer/Aussiedler, wie auch der Aufnahmegesellschaft, gleichermaßen notwendig sind, um die neuen Herausforderungen zu meistern.

Die deutsche Aussiedler-Politik steht an einem Scheideweg zwischen Krisenverwaltung und Neuanfang (vgl. Dietz 1999a). Welchen Weg sie einschlagen wird, wird die Zukunft der Aussiedler in Deutschland, aber auch die Zukunft der Aufnahmegesellschaft entscheidend prägen. Können die bisherigen Instrumente der Aussiedler-Integration den veränderten Tatsachen Rechnung tragen? Sind sie (noch) geeignet, gelungene Integration herbeizuführen? Im Bilde gesprochen: Taugen

2 Schon 1988 sahen laut einer Studie nur 38 Prozent der befragten Bundesbürger Aussiedler als Deutsche an, 36 Prozent bezeichneten sie als Ausländer. Die restlichen 26 Prozent legten sich nicht auf eine konkrete Zuordnung fest (zit. nach Blahusch 1999: 140).

die alten Schläuche noch für den neuen Wein, oder bedarf es gänzlich neuer, um langfristige und auch lang anhaltende Erfolge zu erzielen? – Diesen Fragen soll nun im Folgenden anhand ausgewählter Beispiele nachgegangen werden.

Integration

Was bedeutet nun aber Integration? Welcher Zustand oder Prozess wird damit beschrieben? Auch Assimilation und Separation sind Möglichkeiten der Eingliederung in eine Gesellschaft, aber wo liegen die Unterschiede zur Integration?

Festzuhalten ist zunächst einmal, dass die Phase der Eingliederung in eine Gesellschaft von entscheidender Bedeutung ist – in erster Linie für die Neuankömmlinge selbst, aber auch für die Einheimischen und das Verhältnis zwischen diesen beiden Gruppen. Schwer lassen sich einmal eingeschlagene Pfade wieder verlassen oder abändern, und die Erfahrung hat gezeigt, dass in der Vergangenheit der deutschen Aussiedler-Politik mehrere solcher ›Irrwege‹ eingeschlagen wurden, deren Korrektur heute große Probleme bereitet. Man denke beispielsweise an die Tatsache, dass mitreisende Familienangehörige von Aussiedlern (sofern sie nicht selbst Aussiedler-Status beantragt haben) nach Deutschland einreisen können, ohne je durch einen Sprachtest Kenntnisse der deutschen Sprache nachgewiesen haben zu müssen. Die Konsequenzen daraus sind bereits in aller Deutlichkeit sichtbar geworden – Sprache wird nicht umsonst als »Schlüssel zur Integration« bezeichnet (Bundesministerium des Innern 2001). Fehlt dieser Schlüssel, gelangt man (um im Bilde zu bleiben) in der Regel nicht dort hin, wo man letzten Endes hin möchte, oder man muss dafür sehr mühsame und aufwändige Umwege auf sich nehmen. Sprache eröffnet Zugangs- und Teilhabechancen.

Der Begriff Integration wurde in der öffentlichen Diskussion der letzten Jahrzehnte immer wieder instrumentalisiert: Je nach politischem Standpunkt konnte er Anpassung, Assimilation, Eingliederung, Zusammenleben oder Mitbestimmung bedeuten. In und im Sinne einer demokratisch verfassten Gesellschaft kann Integration aber nur gleichberechtigte Teilhabe bedeuten. Integration ist dabei erstens als Prozess und nicht als Zustand zu verstehen und zweitens als ein Prozess, an dem mindestens zwei Parteien aktiv (!) beteiligt sind. Es geht um gleiche Rechte und Pflichten, um Chancengleichheit, um Partizi-

pation und nicht zuletzt um Toleranz, Akzeptanz und beiderseitiges Verstehen (vgl. Baaden 1997: 15f.).

Gemeinhin wird idealtypisch zwischen materieller, sozialer und kultureller Integration unterschieden, wobei realiter keine scharfe Trennung zwischen diesen Bereichen vorhanden ist. Wichtig für die Integrationsarbeit mit Aussiedlern ist allerdings weniger eine theoretische Definition von Begriffen, als vielmehr ein praktisches Konzept mit einer klaren Zielsetzung. Ein solches Konzept sollte, in Anlehnung an Baaden (1997), folgende Ziele beinhalten:

- Gleich*berechtigung* (i.S.v. ökonomischer, politischer und rechtlicher Gleichstellung) anstelle von Gleich*förmigkeit* als langfristiges Ziel von Integration. Zuwanderer sollen im Gleichgewicht von wechselseitigen Pflichten und Bereicherungen respektiert und nicht einfach nur toleriert werden (Häußermann/Siebel 2000: 78);
- bei den Eingewanderten ein Zustand der Zufriedenheit, der Rollensicherheit und Verhaltensstabilität sowie ein Gefühl des Angenommenseins in der Aufnahmegesellschaft; hierzu müssen Anlässe für Konflikte und Konkurrenz (wie z.B. auf dem Arbeits- und Wohnungsmarkt) erkannt und abgebaut werden;
- Erlangung vollständiger Partizipation der Migranten an Entscheidungsprozessen und Erwerb von Zugangsmöglichkeiten zu Funktionen in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft;
- Erreichen eines Zustandes, in dem Interaktion und Kommunikation zwischen Migranten und Aufnahmegesellschaft über fortbestehende kulturelle Unterschiede hinweg stattfinden – also Integration und nicht Assimilation (vgl. ebd.).

Integration meint also nicht eine völlige, gegen den inneren Widerstand der Einwanderer durchgesetzte Anpassung an die Mehrheitsgesellschaft, sondern vielmehr eine gleichberechtigte Eingliederung in diese:

> »Integration bedeutet eine längerfristige Annäherung zweier […] Kulturen auf der Basis der Gegenseitigkeit (Anforderungen an beide Seiten mit entsprechenden Erfolgs- oder Misserfolgserlebnissen); sie darf nicht als einseitig zu erbringende Leistung angesehen werden. […] Nur wenn für beide Seiten es nützlich und notwendig erscheint, sich aufeinander einzulassen, weil daraus nachweisbare Vorteile erwachsen, wird Integration gelingen« (Althammer/Kossolapow 1992: 9f.).

Neue Herausforderungen an die Instrumente der Aussiedler-Politik

»Seit Mitte der 1990er Jahre ist die Eingliederung der Aussiedler und ihrer Familienangehörigen problematischer geworden«, so der Aussiedler-Beauftragte der Bundesregierung, Jochen Welt, im Programm »Aussiedlerpolitik 2000« der rot-grünen Bundesregierung (Beauftragter der Bundesregierung für Aussiedlerfragen 1999: 4). Zur Erinnerung: Zwischen 1950 und 1989 kam das Gros der Aussiedler, zusammengefasst unter dem Begriff »osteuropäische Aussiedler«, aus osteuropäischen Staaten wie Polen und Rumänien, zu kleineren Teilen aus der ehemaligen Tschechoslowakei, Ungarn und dem ehemaligen Jugoslawien. Seit Beginn der 1990er Jahre kommt hingegen, mitunter aufgrund des Kriegsfolgenbereinigungsgesetzes (KfbG) vom 1. Januar 1993[3], der größte Teil der Aussiedler aus den Nachfolgestaaten der Sowjetunion – zusammengefasst unter dem Begriff »außer-europäische Aussiedler«.

Aufgrund der veränderten Herkunftsgebiete hat sich auch der Aussiedler-Typus entscheidend geändert: Die Menschen sprechen kaum noch Deutsch, sind fast gar nicht mehr europäisch geprägt, ihre Denk- und Lebensweise unterscheidet sich in vielem von der in Deutschland, und ihre beruflichen Qualifikationsstrukturen sind auf dem bundesdeutschen Markt kaum zu verwerten. Einige dieser neuen Herausforderungen, mit denen es jetzt und auch in Zukunft engagiert umzugehen gilt, sollen nun im Einzelnen dargestellt werden.

3 Durch das Kriegsfolgenbereinigungsgesetz (KfbG) trat eine wesentliche Rechtsänderung in Kraft: die Feststellung des Kriegsfolgenschicksals. Seither müssen Antragssteller aus allen Herkunftsstaaten – mit Ausnahme der Nachfolgestaaten der ehemaligen Sowjetunion – glaubhaft machen, dass sie ab diesem Zeitpunkt als deutsche Volkszugehörige im Herkunftsland Benachteiligungen erlitten haben. Antragsteller aus den Nachfolgestaaten der ehemaligen Sowjetunion sind wegen ihres besonderen Vertreibungsschicksals von dieser Regelung ausgenommen, die Fortwirkung der Benachteiligung wird weiterhin unterstellt. Antragsteller aus den restlichen Herkunftsstaaten können aufgrund der fortschreitenden Liberalisierung heute nur noch in den seltensten Fällen Benachteiligungen nachweisen, was sich deutlich in der heute nur noch geringen Zahl der Anträge aus diesen Gebieten widerspiegelt (derzeit ca. 2 % aller Anträge).

Sprachprobleme/Bildung

»Sprache ist der Schlüssel zur Integration. Im Gegensatz zu früher kommen immer mehr Spätaussiedler mit unzureichenden Sprachkenntnissen zu uns« (Bundesministerium des Innern 2001). Während die bis Ende der 1980er Jahre eingereisten osteuropäischen Aussiedler noch weitgehend Deutsch sprechen konnten (wenn auch nur als Dialekt) und so etwas wie eine ›europäische Orientierung‹ hatten, trifft dies für die außer-europäischen Aussiedler inzwischen kaum bis gar nicht mehr zu. Seitdem der überwiegende Teil der Aussiedler aus den sowjetischen Nachfolgestaaten kommt, haben die Sprachprobleme enorm zugenommen und infolgedessen auch die Schwierigkeiten, sich in allen anderen Bereichen zu integrieren. So ziehen mangelnde deutsche Sprachkenntnisse, beispielsweise bei jugendlichen Aussiedlern, verschlechterte (Aus-)Bildungsmöglichkeiten nach sich. Ohne ausreichende (Aus-)Bildung stehen – wenn überhaupt – nur niedrig qualifizierte Arbeitsplätze zur Verfügung und ohne Arbeitsplatz nur geringe finanziellen Ressourcen etc. Dabei haben diese Negativa durchaus langfristige Auswirkungen: Auch die Kinder der so betroffenen Aussiedler werden in aller Regel wieder nur über erheblich verschlechterte Zugangschancen zum Bildungs- und Arbeitsmarkt etc. verfügen – ein *circulus vitiosus*, den es zu durchbrechen gilt.

Aber nicht nur in Bezug auf die Herkunftsgebiete haben Verschiebungen stattgefunden, auch die Zusammensetzung der Einwanderer hat sich verändert: 1993 waren noch 74 Prozent selbst Spätaussiedler, also nach § 4 Bundesvertriebenengesetz (BVFG) deutsche Volkszugehörige. Deren Anteil liegt inzwischen nur noch bei ca. 20 Prozent. Die restlichen rund 80 Prozent sind »mitreisende Familienangehörige« (also Ehegatten und so genannte »Abkömmlinge«, die keine deutschen Volkszugehörigen sind) und sonstige mitreisende Familienangehörige, wie die folgende Tabelle (allerdings mit Stand von 2000) zeigt.

Wir finden hier eine Einteilung in drei Gruppen: erstens die Spätaussiedler selbst, also diejenigen, die nach § 4 BVFG deutsche Volkszugehörige sind, zweitens diejenigen, die keine deutschen Volkszugehörigen sind bzw. diese Eigenschaft nach § 7 Abs. 2 BVFG nicht glaubhaft gemacht haben, und drittens sonstige Familienangehörige nach § 8 Abs. 2 BVFG.

Man sieht hier, dass sich die Verhältnisse in der Zusammensetzung in den vergangenen elf Jahren genau umgekehrt haben – eine Tatsache, die bei der Integration dieser Zuwanderer zu erheblichen Problemen führt.

Tabelle 1: Eingetroffene und registrierte Aussiedler und Angehörige

Jahr	**Personen**	**§ 4 BVFG**		**§ 7 Abs. 2 BVFG**		**§ 8 Abs. 2 BVFG**	
	Gesamt	Personen	Anteil	Personen	Anteil	Personen	Anteil
1993	218.888	162.146	74,1 %	55.385	25,3 %	1357	0,6 %
1994	222.591	135.594	60,9 %	83.023	37,3 %	3947	1,8 %
1995	217.898	120.806	55,4 %	90.795	41,7 %	6297	2,9 %
1996	177.751	84.756	47,7 %	87.426	49,2 %	5569	3,1 %
1997	134.419	53.382	39,7 %	75.033	55,8 %	6004	4,5 %
1998	103.080	35.098	34,1 %	62.233	60,4 %	5749	5,6 %
1999	104.916	30.944	29,5 %	64.599	61,6 %	9373	8,9 %
2000	95.615	25.184	26,3 %	60.514	63,3 %	9917	10,4 %

Quelle: Unabhängige Kommission Zuwanderung (2001: 182)

Die oben genannten rund 80 Prozent mitreisenden Familienangehörigen müssen – wenn sie nicht selbst den Aussiedler-Status beantragt haben – im Aufnahmeverfahren immer noch keine Sprachkenntnisse nachweisen, d.h. sie müssen keinen Sprachtest machen. Da gerade bei diesem Personenkreis meist nur geringe bis gar keine Deutschkenntnisse vorhanden sind, ist somit eine wesentliche Grundvoraussetzung für eine erfolgreiche Integration in Deutschland von vornherein nicht gegeben.

Die genannten Zahlen zeigen auch, dass die Zahl der so genannten binationalen Ehen (meist deutsch-russisch) in den letzten Jahren erheblich zugenommen hat. Sie liegt mittlerweile bei ca. 40 Prozent aller Neuankömmlinge. Russlanddeutsche, die in einer solchen Mischehe mit Angehörigen anderer Völker verheiratet sind, haben sich in der Regel aufgrund von engen Familienbanden im Herkunftsland vergleichsweise spät entschlossen, einen Ausreiseantrag zu stellen. Bestand solch eine Ehe zum Zeitpunkt der Einreise in die Bundesrepublik schon länger als drei Jahre, erhalten jedoch auch die mitreisenden Familienangehörigen, sofern sie in den Aufnahmebescheid mit einbezogen sind, den Aussiedler-Status. Sobald sie vom Rathaus ihre Spätaussiedler-Bescheinigung bekommen haben, werden also kraft Gesetz Personen deutsche Staatsangehörige, die zwar dem Begriff nach »(Spät-)Aussiedler« und somit *de jure* deutsche Staatsangehörige sind,

die aber kulturell, sozial und mental weit von Deutschland entfernt sind: Fremde, Einwanderer mit deutschem Pass.[4] Das deutsche Recht greift hier also bis in die Herkunftsgebiete und reklamiert durch Zuschreibung des Deutschtums bestimmte Personen als Staatsbürger, ohne Rücksicht auf deren kulturelle Distanz zur Bundesrepublik zu nehmen (vgl. Blahusch 1999).

Ruft man sich jetzt noch einmal ins Gedächtnis, um welchen Prozentsatz es sich dabei handelt, erscheint ein Richtungswechsel in der deutschen Aussiedler-Politik mehr als angebracht. De facto sind diese Menschen »Ausländer«, und zum Wohl derer, die heute die Konsequenzen der derzeitigen (und vergangenen) Aussiedler- bzw. Einwanderungspolitik zu tragen haben, müssen bessere rechtliche Möglichkeiten der Integration geschaffen werden:

> »Ein Zuwanderungsgesetz ist überfällig. [...] Die Integrationsprobleme treten bei dieser Gruppe immer deutlicher hervor und stellen die Kommunen vor schier unlösbare Probleme. [...] Ohne die geplanten Änderungen im Bundesvertriebenengesetz, die die Zuwanderung von Aussiedlern und deren Familienangehörigen nur noch unter der Voraussetzung deutscher Sprachkenntnisse zuließen, reisen Monat für Monat Tausend Menschen mit erhöhtem Integrationsbedarf ein« (Bundesministerium des Innern 2004).

Ohne die Schlüsselqualifikationen Sprache und Bildung ergeben sich in allen anderen Bereichen gesellschaftlicher Integration Schwierigkeiten, die zu überwinden Aussiedler wie Aufnahmegesellschaft gleichermaßen überfordert:

> »Das gesellschaftliche Labor [...], in dem aus sozialistisch sozialisierten Russlanddeutschen aus Kasachstan ohne zureichende Sprachkenntnisse innerhalb von sechs Monaten konkurrenzstarke und sprachgewandte Deutsche werden, würde einen Dr. Faustus nötig haben« (Bade/Oltmer 1999: 34).

Herausforderung Arbeitsmarkt

Der Zugang zum Arbeitsmarkt ist eine wichtige Voraussetzung für die soziale Integration, da er die Menschen in die Lage versetzt, ihren

4 Bade/Oltmer (1999: 32) bezeichnen in diesem Zusammenhang die Verwendung der Begriffe »Aussiedler« und »Spätaussiedler« als »euphemistischen Mummenschanz«.

Lebensunterhalt selbst zu bestreiten. Darüber hinaus stärkt beruflicher Erfolg bzw. die berufliche Stellung das Selbstwertgefühl, ermöglicht es, Kontakte zu Einheimischen zu knüpfen und sich so schneller sozial und kulturell mit der Aufnahmegesellschaft zu identifizieren. Die Erfahrungen der letzten Jahre haben jedoch gezeigt, dass gerade die berufliche Integration sowohl die Aufnahmegesellschaft als auch die Aussiedler vor enorme Herausforderungen stellt, da Angebots- und Nachfrageseite erheblich auseinander klaffen.

Bis Ende der 1980er Jahre wurde die berufliche Eingliederung der Aussiedler in Deutschland durch die Arbeitsmarktsituation noch relativ begünstigt, da die Aussiedler von ihrer Berufsstruktur her vor allem in solchen Bereichen (z.B. in Fertigungsberufen oder in der Baubranche) stark repräsentiert waren, die von deutscher Seite allein nicht abgedeckt werden konnten (vgl. Fleischer/Proebsting 1989: 582f.). Seit Beginn der 1990er Jahre hat sich die Situation jedoch ständig verschlechtert. Vor allem im industriellen Bereich, in dem derzeit ca. 35 Prozent aller beschäftigten und registrierten[5] Aussiedler tätig sind, werden Arbeitskräfte freigesetzt (vgl. Bundesministerium des Innern 2003: 24). Im expandierenden tertiären Sektor werden jedoch Befähigungen erwartet, »die – trotz mancher Ausnahmen – bei den Russlanddeutschen der sowjetischen Arbeitswelt entsprechend nicht unisono erwartet werden können […] [:] kommunikative Fähigkeiten, technologische Kenntnisse, Teamwork und weithin […] selbständiges Arbeiten« (Kunschner 2000: 102). Auch verfügen die Aussiedler vielfach über Qualifikationen, die auf dem deutschen Arbeitsmarkt schwer zu verwerten sind oder kaum mehr nachgefragt werden. So waren beispielsweise Frauen in ihren Herkunftsgebieten ganz selbstverständlich in Handwerks-, Bau- oder Industrieberufen vertreten. In Deutschland haben sie jedoch kaum Zugang zu entsprechenden Anstellungen.

Daneben sind in den meisten Fällen keine ausreichenden Deutschkenntnisse vorhanden, um erfolgreich in den Arbeitsmarkt integriert zu werden. Besonders jugendliche Aussiedler bleiben an dieser Klippe hängen. Bei den Älteren hingegen stellen sich bei der

5 Aussiedler sind im Unterschied zu Ausländern in der amtlichen Statistik kaum präsent, da sie nur im Jahr ihrer Zuwanderung bzw. einem darauf folgenden begrenzten Zeitraum als Aussiedler erfasst werden. In der amtlichen Statistik sind daher (häufig) lediglich unmittelbar zugewanderte Aussiedler erfasst. Hierdurch ist es oft nicht möglich, genaue Aussagen zu bestimmten Bereichen zu machen.

Eingliederung in den deutschen Arbeitsmarkt häufig so genannte »Übertragungsverluste« (Kunschner 2000: 105) ein, weil ihre im Herkunftsland erreichten und bescheinigten Abschlüsse in der Regel nicht mit den Ausbildungs- und Berufsabschlüssen in der Bundesrepublik übereinstimmen. So wird beispielsweise ein russlanddeutscher Ingenieur mit Hochschulabschluss hierzulande auf Facharbeiterniveau herabgestuft.

Die Erfolgsaussichten bei der Eingliederung in den bundesdeutschen Arbeitsmarkt hängen also, zusammengefasst, von mehreren Kriterien ab: Neben dem Herkunftsort und dem dort erlernten bzw. ausgeübten Beruf sind das Geschlecht, das Einwanderungsjahr, die Aufenthaltsdauer und nicht zuletzt und vor allem die Sprachkenntnisse entscheidend. Allerdings ist die berufliche Integration nicht allein von diesen Variablen abhängig. Auch die aktuelle Wirtschaftslage und andere Rahmenbedingungen im Aufnahmeland sind wichtige Einflussgrößen. In Deutschland sind diese derzeit, um nur zwei zu nennen, die allgemeinen Probleme auf dem Lehrstellen- und Arbeitsmarkt und die Krise der Sozial- und Rentensysteme. Vor diesem Hintergrund hat sich die Diskussion über zusätzliche Zuwanderung – auch von Aussiedlern – nach Deutschland verschärft (Stichwort »Sozialverträglichkeit«).

Mögen viele dieser Probleme auch vorübergehender Natur sein, so ist doch vorerst keine Besserung der Lage zu erwarten, weil aufgrund der allgemein angespannten Haushaltslage viele der notwendigen finanziellen Mittel (für Sprachkurse, Fortbildungsmaßnahmen etc.) nicht mehr verfügbar sind bzw. radikal gekürzt wurden. Trotzdem bleibt jedoch anzumerken, dass die Chancen auf eine Beschäftigung erfahrungsgemäß mit zunehmender Aufenthaltsdauer steigen (vgl. Bauer/Zimmermann 1995; Koller 1993; Leciejewski 1990). Ob sich dieser Effekt mit der Zeit auch bei der genannten Gruppe einstellt, bleibt abzuwarten.

Herausforderung Wohnungsmarkt

»Gerade für rußlanddeutsche Aussiedler, die zumeist in großen Familienverbänden leben, ist die Wohnsituation eine wesentliche Ausgangsbedingung für ihr Wohlbefinden und ihre soziale Integration« (Dietz/Hilkes 1994: 91). Leider jedoch finden Aussiedler heute in der Regel auf dem Wohnungsmarkt keinen ihren Bedürfnissen (wie z.B. der Familiengröße) entsprechenden Wohnraum. Damit fehlt eine wichtige Grundlage für die soziale Integration dieser Gruppe, für

Wohlbefinden und Zufriedenheit. Diese Problematik lässt sich keinesfalls ausschließlich mit den Defiziten auf Seiten der Aussiedler erklären, etwa mit ihrer oft unzureichenden Ausstattung mit kognitiven und/oder sozialen Ressourcen (vgl. Häußermann/Siebel 2000: 32).[6] Gerade dieser Bereich der Integrationspolitik zeigt, dass auch seitens der Aufnahmegesellschaft mangelhafte Voraussetzungen für die Eingliederung von Einwanderern bestehen, die es im Interesse aller zu beheben gilt. So wurden etwa in den letzten Jahren die gesetzlichen Fördermittel wie Wohngeld oder Einrichtungsdarlehen stark reduziert, in den Zuweisungsbestimmungen verschärft oder aber einfach ersatzlos abgeschafft – so geschehen beim Lastenausgleichsgesetz, das den Aussiedlern in den meisten Fällen eine Basisfinanzierung für Wohneigentum ermöglichte. Es wurde durch das Kriegsfolgenbereinigungsgesetz ersatzlos abgeschafft.

Darüber hinaus war und ist parallel zur Einwanderung der russlanddeutschen Aussiedler ein Wandel im deutschen Wohn- und Städtebau zu verzeichnen. Die Versorgung mit Wohnraum wird zunehmend marktförmig organisiert – eine Verfahrensweise, die dem realsozialistischen Erfahrungshintergrund der Aussiedler fremd ist. Der soziale Wohnungsbau wurde weitgehend eingestellt, »Trabantenstädte wurden entkernt, Innenstädte saniert und ›Wohnsilos‹ aus den 50er und 60er Jahren abgerissen, wodurch Wohnraum knapper und im Durchschnitt teurer wurde« (Kunschner 2000: 95f.)[7] – denkbar ungünstige Bedingungen, um Tausende Aussiedler in den Wohnungsmarkt zu integrieren, und eine schwierige Aufgabe für die Kommunen, die für die Unterbringung dieser Menschen Sorge zu tragen haben. In vielen Fällen kamen durch den gestiegenen Bedarf an Unterbringungsmöglichkeiten für die neu eingetroffenen Aussiedler enorme Kosten auf die Kommunen zu – Gelder, die eigentlich für den Neubau von Wohnungen gebraucht worden wären. Seit der zweiten Hälfte der 1990er Jahre hat sich die allgemeine Lage auf dem Wohnungsmarkt zwar etwas entspannt, aber abgesehen von der Tatsache,

6 Das hier zitierte Gutachten »Soziale Integration und Probleme ethnischer Schichtung«, das Häußermann/Siebel für die Unabhängige Kommission Zuwanderung erstellt haben, bezieht sich in erster Linie auf Ausländer. M. E. entspricht die dort dargestellte Problemlage aber durchaus derjenigen der Aussiedler, weshalb seine Ausführungen hier Anwendung finden können.

7 Vgl. hierzu auch die Ausführungen von Wolfrum (1989), Hallermann (1992), Bals (1993).

dass Notunterkünfte größtenteils der Vergangenheit angehören, kann von einer wirklichen Verbesserung der Wohnraumversorgung für Aussiedler keine Rede sein (vgl. ebd.: 97).

Hinzu kommt, dass die finanziellen Ressourcen der ankommenden Familien in der Regel durch die Aussiedlung fast vollständig aufgezehrt worden sind, so dass sie in Deutschland nur noch minderwertigen Wohnraum in Anspruch nehmen können. Wie eine Studie über die Wohnsituation von Aussiedlern von 1993 (Heller/Felgentreff 1993) zeigt, war schon zu diesem Zeitpunkt für über die Hälfte aller Befragten die erste Wohnung nach dem Durchgangslager bzw. dem Übergangswohnheim eine Sozialwohnung – bis heute hat sich daran nichts Entscheidendes geändert.

Nach einem relativ langen Aufenthalt im Durchgangslager oder im Übergangswohnheim, der im Regelfall zwischen sechs Monaten und drei Jahren dauert – mit allen Nachteilen wie räumlicher Enge, Mangel an Privatsphäre und Rückzugsmöglichkeiten, familiären Konflikten, Alkohol- und Drogenproblemen, Isoliertheit, schlechter Anbindung an den Ortskern mit Geschäften und Ämtern, geringen Kontaktmöglichkeiten zu Einheimischen und geringen Möglichkeiten der Freizeitgestaltung etc. (vgl. Dietz/Hilkes 1994: 91) –, bedeutet der Umzug in eine Sozialwohnung für viele Aussiedler-Familien zunächst eine Erleichterung. Dinge wie »wir haben jetzt ein eigenes Bad« und »endlich mal wieder ruhig schlafen« rücken in den Vordergrund. Aber dieses Gefühl hält für die meisten Aussiedler nur kurz an, denn allzu schnell werden sie von der sozialen Realität wieder eingeholt. Und auch die Eingliederung in die Aufnahmegesellschaft wird durch den Umzug in eine Sozialwohnung in der Regel nicht unbedingt erleichtert, da Stadtteile mit Sozialwohnungen, ähnlich wie die Umgebung von Übergangswohnheimen, häufig soziale Brennpunkte darstellen.

Ein weiterer Grund dafür, dass in einigen Stadtvierteln oder Wohnblocks (häufig mit Namen wie »Klein-Kasachstan« versehen) Aussiedler-Familien in größerer Zahl zusammenleben, ist deren in der Regel im Vergleich zu den Einheimischen schlechtere Ausstattung mit ökonomischen und sozialen Ressourcen. Dadurch haben die meisten Familien zunächst erhebliche Zugangsprobleme zum Wohnungsmarkt, so dass sie auf Informationen von Verwandten und Bekannten angewiesen sind, um eine Wohnung zu finden. Andere Informationskanäle, wie z.B. Makler, Zeitungsannoncen oder das Internet, werden so gut wie gar nicht in Anspruch genommen, auch weil diese in der Regel mit Kosten verbunden sind. Nicht selten werden frei werdende

Wohnungen ›unter der Hand‹ an Bekannte oder Verwandte weitervermittelt (vgl. Bürkner 1998: 60f.). Meist haben auch die Aussiedler-Familien selbst den Wunsch, in der Nähe von Landsleuten zu wohnen, um wenigstens ein bisschen ›Gewohntes‹ um sich zu haben. Aber auch strukturelle Mechanismen des Wohnungsmarkts, wie z.B. die Vergabepraxis der kommunalen Ämter für Sozialwohnungen, verstärken häufig die Tendenz zur Wohnsegregation der Aussiedler, obwohl gerade hier eine Möglichkeit zum Gegensteuern liegen würde (vgl. ebd.). In einigen Kommunen wird dies teilweise schon praktiziert.

Bleibt festzuhalten: Die Kommunen sind die primären Orte, an denen Integration stattfindet und umgesetzt wird. In Zeiten leerer städtischer Kassen hängt ihre kulturelle und ökonomische Zukunft nicht zuletzt auch davon ab, ob es ihnen gelingt, Zuwanderer zu integrieren – eine Aufgabe, die zwar viel fordern wird, aber auf jeden Fall auch Bereicherung bedeutet. Darüber hinaus ist zu erwarten, dass die Kosten für eine Nicht-Integration der Zuwanderer (Aussiedler wie Ausländer) bei weitem höher liegen werden als dies derzeit der Fall ist. Bei all dem sind die Kommunen trotz ihres relativ großen gestalterischen Spielraumes und ihrer Vorreiterrolle im Bereich Zuwanderung und Integration nach wie vor von der ›großen Politik‹ abhängig, da allgemeine demografische und kulturelle Prozesse auf Art und Ausmaß von Segregation und/oder Integration ebenso Einfluss haben wie die allgemeine Arbeitsmarktsituation oder staatliche Institutionen (vgl. Häußermann/Siebel 2000: 77). Doch diese ›große Politik‹ scheint, wie der Aussiedlerbeauftragte Jochen Welt es treffend formuliert hat, »am Ende der Leistungsfähigkeit angelangt« zu sein (Bundesministerium des Innern 2004), was auch folgendes Zitat verdeutlichen mag:

»Schon 1974 faßte der Städtetag [...] in einem Beschluss zusammen, was auch heute noch die allgemeine Überzeugung der Stadtpolitiker ist [:] ›Aufgabe der Gemeinden ist es, anzustreben, dass [...] Ghettos aufgelöst werden bzw. ihre Entstehung verhindert wird [,] Ausländern das Leben in allen Wohngebieten ermöglicht wird und Wohnungen der Ausländer in alle Wohngebiete der Gesamtbevölkerung eingestreut werden [,] geeignete Bauarten, Bauformen und Siedlungsstrukturen entwickelt werden, in denen ein ungestörtes Nebeneinanderleben von ausländischer und deutscher Bevölkerung möglich ist und vielfältige Kontakte stattfinden können.‹ [...] Die Stadtentwicklung hat sich aber nicht daran gehalten, denn seit diesem Beschluß sind in vielen Städten Ausländerviertel entstanden. Daß Ausländer in allen Wohngebieten der Städte Wohngelegenheiten finden können, ist ebenso wenig Realität geworden. Und über die

Entwicklung von ›Bauarten, Bauformen und Siedlungsstrukturen‹ konnte offensichtlich ein ›ungestörtes Nebeneinanderleben von ausländischer und deutscher Bevölkerung‹ nicht sichergestellt werden. Hat die Politik versagt?« (Häußermann/Siebel 2000: 74)

Herausforderung soziale und kulturelle Integration

Betrachtet man die vorangegangenen Abschnitte, lässt sich in etwa erahnen, wie schwierig sich die Integration der seit 1990 eingereisten Aussiedler vollzieht. Auch der »Sechste Familienbericht der Bundesregierung« vom 20. Oktober 2000 bestätigt dies. Demnach haben sich »die Bedingungen für die berufliche, soziale und gesellschaftliche Eingliederung von [...] Aussiedlern in den vergangenen Jahren erheblich verschlechtert« (zit. nach Unabhängige Kommission Zuwanderung 2001: 182). Mehrere Gründe sind dafür ausschlaggebend. Wie bereits erwähnt haben die Aussiedler selbst Probleme und Defizite ›im Gepäck‹ (vgl. Einleitung), aber auch die Aufnahmegesellschaft hat ihrerseits einige Schwierigkeiten, was vor allem in einem Mangel an Akzeptanz und Solidarität sowie in zunehmenden Überfremdungsängsten zum Ausdruck kommt. Was die Russlanddeutschen betrifft, werden diese von der Bevölkerung überwiegend als »die Russen« wahrgenommen und negativ stigmatisiert. Darüber hinaus betrachten die meisten Einheimischen die staatlichen finanziellen Zuwendungen und Beihilfen (wie z.B. die Eingliederungshilfe) als ungerechtfertigte Privilegien (vgl. Blahusch 1999) und fühlen sich um ihre vermeintlichen Chancen gebracht. Laut verschiedener Umfragen Ende der 1980er Jahre sank die Akzeptanzbereitschaft gegenüber den Aussiedlern fast umgekehrt proportional zu deren steigender Zuwanderung (ebd.: 168). Auch wenn die Zuzugszahlen heute weitgehend stagnieren, bleiben doch Konkurrenzängste, Unsicherheit und Vorurteile bestehen, denen die Aussiedler in Deutschland begegnen.

So stehen nun auf der einen Seite Ressentiments, mangelnde Akzeptanzbereitschaft, mangelnde Solidarität, Konkurrenz- und Überfremdungsängste und nicht zuletzt große Unwissenheit über Geschichte, Herkunft und Lebensumstände der Aussiedler. Auf der anderen Seite finden sich Sprach- und Adaptionsprobleme, Segregationstendenzen, Identitätsverluste und infolgedessen zunehmende Probleme mit Gewalt, Alkohol und Drogen. All dies bleibt nicht ohne Folgen für die soziale und kulturelle Integration der Aussiedler, erwachsener wie jugendlicher gleichermaßen. Sogar Kinder sind von diesem Klima bereits betroffen (»Auf diesem Spielplatz spielen nur Russen – da

gehst du nicht hin!«), obwohl deren Integration – auch im Vergleich zu der Integration von Jugendlichen – am leichtesten verläuft. Im folgenden Abschnitt möchte ich mich speziell den Integrationschancen und -bedürfnissen der jungen Aussiedler-Generation widmen.

Kinder und jugendliche Aussiedler

»Insbesondere bei jüngeren Familienangehörigen der [...] Aussiedler [entstehen] durch fehlende oder mangelhafte Deutschkenntnisse beträchtliche, mit sozialer Ausgrenzung verbundene Integrationsprobleme« (Unabhängige Kommission Zuwanderung 2001: 182). Tatsächlich geraten vor allem die seit Beginn der 1990er Jahre mit ihren Eltern eingereisten jugendlichen Aussiedler immer stärker als benachteiligte, marginalisierte, durch Drogen, Alkohol und Gewalt auffallende Problemgruppe ins Blickfeld. Was aber sind die auslösenden und verstärkenden Faktoren hierfür? Im obigen Zitat werden »fehlende oder mangelhafte Deutschkenntnisse« als Hauptursache angegeben, und tatsächlich ist auch hier erneut festzustellen, dass Sprache eine unabdingbare Voraussetzung für gelungene Integration ist. Nur über ausreichende Sprachkenntnisse können soziale Beziehungen geknüpft, Ausbildungen bestanden, Berufe erlernt und/oder ausgeübt werden.

Selbst nach mehreren Sprachkursen beherrscht nur etwa ein Drittel der Jugendlichen (sowohl schulpflichtige als auch nicht mehr schulpflichtige) die deutsche Sprache nach eigener Einschätzung gut bis sehr gut (vgl. Dietz 1999b: 158). Dies lässt sich zum Teil auf die Tatsache zurückführen, dass oft nur ein (Eltern-)Teil der seit den 1990er Jahren zugewanderten Familien Aussiedler-Status hat und der Rest »mitreisende Familienangehörige« ohne Deutschkenntnisse sind (vgl. oben). In den meisten dieser Familien und auch im Freundeskreis wird hauptsächlich Russisch bzw. die Sprache des Herkunftslandes gesprochen, weshalb das erlernte Deutsch kaum zur Anwendung kommt. Je länger jedoch die Aufenthaltsdauer in Deutschland ist, desto mehr Beziehungen werden geknüpft, in denen überwiegend Deutsch gesprochen wird (ebd.).

Im Vergleich zu jugendlichen Aussiedlern haben russlanddeutsche Kindergarten- und Grundschulkinder, aufgrund ihres niedrigen Alters, bessere Chancen, ein für den schulischen und beruflichen Erfolg ausreichendes Sprachniveau zu erreichen – dies hat mit der längeren Betreuungsdauer ebenso zu tun wie mit der höheren sprachlichen Lernfähigkeit im Kindesalter (vgl. Unabhängige Kommission Zuwanderung 2001: 213f.). Auch was den Kontakt zu Einheimischen angeht,

sind russlanddeutsche Kinder im Vorteil. In der Regel sind bei ihnen die Hemmungen nicht so groß, auf Einheimische gleichen Alters zuzugehen, etwa beim Spielen oder beim Sport etc. Interkulturelles Miteinander kann so bei Aussiedlern und Einheimischen schon in jungen Jahren als etwas völlig Normales erlernt und erfahren werden.

Die Jugendlichen der Russlanddeutschen befinden sich demgegenüber in einer schwierigeren Ausgangslage. Sie haben ihre ersten Sozialisierungsprozesse im Herkunftsland durchlaufen und deshalb oft ganz andere Vorstellungen vom Leben, von Alltags- und Freizeitkultur als deutsche Gleichaltrige. Darüber hinaus sind sie bereits sowohl im Herkunftsland als auch in Deutschland Opfer von Ausgrenzungen und Stigmatisierungen geworden. Außerdem ist ihr Alltag in Deutschland durch viele Enttäuschungen und Misserfolge geprägt: Sitzenbleiben in der Schule, Schwierigkeiten mit der Sprache, Abbruch der Lehre, misslungene Vorstellungsgespräche und Arbeitslosigkeit, um nur einige zu nennen. Die Angst, als Verlierer gesehen zu werden oder dem Vergleich mit Gleichaltrigen nicht standhalten zu können, hält viele Jugendliche davon ab, mehr als unbedingt notwendig zu Einheimischen in Kontakt zu treten.

»Eine empirische Untersuchung hat gezeigt, dass es für Aussiedlerjugendliche, die noch nicht lange in Deutschland leben, wichtig sein kann, in der Freizeit einen ›Schonraum‹ zur Verfügung zu haben. [...] Eine attraktive Gruppe, wie sie die Einheimischen für die Aussiedler darstellt, ruft intensive Bemühungen hervor, Unterschiede zu sich selbst zu verringern. Ist dies jedoch aufgrund von fehlenden Ressourcen nicht möglich, bleibt lediglich die Alternative, dem Vergleich mit anderen aus dem Weg zu gehen. [...] Wenigstens in ihrer Freizeit, so die Aussage vieler Jugendlicher, wollen sie ihre Ruhe vor den Anforderungen der neuen Umwelt haben« (Dietz 1999b: 172f.).

Darüber hinaus fehlen den Aussiedler-Jugendlichen oft die finanziellen Mittel, um mit deutschen Gleichaltrigen ins Kino, in die Kneipe, in die Diskothek oder auch nur zum ›Shoppen‹ zu gehen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass mehrere Gründe und Faktoren – sowohl exogene als auch endogene – dazu beitragen, dass jugendliche Aussiedler in Schule, Beruf und Alltag große Schwierigkeiten und geringe Chancen haben. Diese sind auf der einen Seite schlechte Sprachkenntnisse und schlechte Ausstattung mit ökonomischen und sozialen Ressourcen sowie schlechte Wohnbedingungen und dadurch oft ein Aufwachsen in Randständigkeit und Isolation,

familiäre Probleme, Identitätsprobleme und dadurch häufig Flucht in Gewalt, Drogen und Alkohol. Dem stehen auf der anderen Seite fehlende Akzeptanz, Stigmatisierungen und oft auch Diskriminierungen gegenüber, wodurch jegliche Kontaktaufnahme und folglich auch jegliche soziale Einbindung der jugendlichen Aussiedler wenn auch nicht unmöglich gemacht, so aber doch erheblich erschwert werden.

Auch wenn hier nur einige der genannten Problembereiche angerissen wurden und diejenigen Jugendlichen, bei denen Integration längst gelungen ist, keine Erwähnung gefunden haben, zeigt sich doch zweierlei: Jugendliche Aussiedler sind die Gruppe mit dem höchsten Integrationsbedarf. Gleichaltrige Einheimische haben einen ebenso großen Bedarf an Aufklärung über Herkunft, Geschichte und Lebensweise der Aussiedler. Durch Erziehung zu Toleranz, Akzeptanz und Solidarität und einer konsequenten und intensiven Förderung im schulischen wie außerschulischen Bereich haben beide Gruppen die besten Chancen, dass in Zukunft Integration gelingt, denn: »Die Jugend – wer könnte daran zweifeln – ist das beste und schlimmste Alter für alles; auch für die Migration« (Grinberg/Grinberg 1990: 144).

Fazit

Mit all diesen Schwierigkeiten und Herausforderungen vor Augen stellt sich relativ schnell die Frage nach dem *Wie*: Wie können all diese neuen Herausforderungen in Zukunft gemeistert werden? Wie können Gleichberechtigung, Zufriedenheit, Sicherheit, bereicherndes und gedeihliches Miteinander unter diesen Vorzeichen erreicht werden? Wie bringt man die Menschen, Aussiedler wie Einheimische, dazu, Integration zu wollen? Und nicht zuletzt, wenn die Richtung einmal klar ist, wer soll welche Aufgaben übernehmen, und vor allem: Wie soll das alles finanziert werden? Ein ganzes Bündel von Fragen, für deren Beantwortung es sicherlich kein Patentrezept gibt. Und dennoch kann über den sprichwörtlichen Tellerrand zu schauen, durchaus ein Schritt in die richtige Richtung sein. Das hat auch schon die Unabhängige Kommission Zuwanderung (vgl. 2001: 252f.) erkannt und einen Blick auf die Integrationspolitik anderer Länder geworfen. Denn auch wenn jedes Land über seine Eigenheiten verfügt, so ist es doch hilfreich zu sehen, wie andernorts mit Zuwanderern umgegangen wird und welche politischen, rechtlichen und institutionellen Möglichkeiten und Bedingungen für den Umgang mit Zuwanderung geschaffen werden etc.

Die Herausforderungen sind größer geworden – kein Zweifel. Die Aussiedler, fremde Deutsche, wollen ›heim‹ und kommen dabei in die Fremde, und selbst da kommen sie oft niemals richtig an. Sie bringen ein ›Gepäck‹ mit, auf das – so vielfältig und bereichernd dieses mit Sicherheit sein mag – in Deutschland keiner so recht vorbereitet zu sein scheint. Fremd sind sie wohl, aber *zu* fremd?

Sicher ist eines: Ohne ein neues und den veränderten Verhältnissen angepasstes Zuwanderungsgesetz geht es auch in der Aussiedler-Politik nicht mehr. Deutschland braucht neue, stabile, belastungsfähige und elastische »Schläuche für den Wein«, um das anfangs verwendete Bild noch einmal aufzugreifen. Wir sind längst zum Einwanderungsland geworden und daher sollten wir auch ein *Integrationsland* werden und das erst recht für diejenigen, die als »Deutsche unter Deutschen« leben, arbeiten und wohnen wollen.

Literatur

Althammer, Walter/Kossolapow, Line (Hg.) (1992): *Aussiedlerforschung. Interdisziplinäre Studien*, Köln u.a.: Ost-West-Kulturwerk e.V.

Baaden, Andreas (1997): *Konzepte und Modelle zur Integration von Aussiedlern*, Schriftenreihe zur Aussiedlerintegration, Band 8, Berlin: Institut für berufliche Bildung und Weiterbildung e.V.

Bade, Klaus/Oltmer, Jochen (Hg.) (1999): *Aussiedler: Deutsche Einwanderer aus Osteuropa*, IMIS-Schriften, Band 8, Osnabrück: Universitätsverlag Rasch.

Bals, Christl (1993): »Zur Wohnungsversorgung von Aussiedlern in der Bundesrepublik«. In: Klaus Bade/Ilan S. Troen (Hg.), *Zuwanderung und Eingliederung von Deutschen und Juden aus der früheren Sowjetunion in Deutschland und Israel*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, S. 76-80.

Bauer, Thomas/Zimmermann, Klaus (1995): »Arbeitslosigkeit und Löhne von Aus- und Übersiedlern«. In: Viktor Steiner/Lutz Bellmann (Hg.), *Mikroökonomik des Arbeitsmarktes*, Beiträge zur Arbeitsmarkt- und Berufsforschung Nr. 192, Nürnberg: Institut für Arbeitsmarkt und Berufsforschung der Bundesanstalt für Arbeit, S. 89-113.

Beauftragter der Bundesregierung für Aussiedlerfragen (Hg.) (1999): *Aussiedlerpolitik 2000. Integration in Deutschland – Hilfe in den Herkunftsländern*, Sonderheft Info-Dienst Deutsche Aussiedler Nr. 103.

Blahusch, Friedrich (1999): *Zuwanderungspolitik im Spannungsfeld ordnungspolitischer und ethnisch-nationalistischer Legitimationsmuster,* Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang.

Bürkner, Hans-Joachim (1998): »Kleinräumliche Wohnsegregation von Aussiedlern in der Bundesrepublik Deutschland«. In: *Zeitschrift für Bevölkerungswissenschaft* 23(1), S. 55-69.

Bundesministerium des Innern (Hg.) (2001): *Neue Wege der Aussiedlerpolitik,* Fakten, Akzente, Berlin (Faltblatt).

Bundesministerium des Innern (2003): *Zahlen – Daten – Fakten,* Info-Dienst Deutsche Aussiedler Nr. 116.

Bundesministerium des Innern (2004): »Zuwanderungsgesetz überfällig!« Pressemitteilung des Beauftragten der Bundesregierung für Aussiedlerfragen und nationale Minderheiten Nr. 106 vom 03. Mai 2004.

Dembon, Gerold/Hoffmeister, Dieter/Ingenhorst, Heinz (1994): *Fremde Deutsche in deutscher Fremde. Integrationsprobleme von Aussiedlern im kommunalen Raum,* Regensburg: S. Roderer.

Dietz, Barbara (1999a): »Integrationspolitik für Aussiedler: Krisenverwaltung oder konzeptioneller Neuanfang?« In: Friedrich-Ebert-Stiftung (Hg.), *Perspektiven der neuen Aussiedlerpolitik,* Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung, S. 19-28.

Dietz, Barbara (1999b): »Jugendliche Aussiedler in Deutschland: Risiken und Chancen der Integration«. In: Klaus Bade/Jochen Oltmer (Hg.), *Aussiedler. Deutsche Einwanderer aus Osteuropa,* IMIS-Schriften, Band 8, Osnabrück: Universitätsverlag Rasch, S. 153-176.

Dietz, Barbara/Hilkes, Peter (Hg.) (1994): *Integriert oder isoliert? Zur Situation rußlanddeutscher Aussiedler in der Bundesrepublik Deutschland,* München: Olzog.

Fleischer, H./Proebsting H. (1989): »Aussiedler und Übersiedler – Zahlenmäßige Entwicklung und Struktur«. In: *Wirtschaft und Statistik* 9, S. 582-589.

Grinberg, León/Grinberg, Rebeca (1990): *Psychoanalyse der Migration und des Exils,* München: Verlag International.

Hallermann, Bernhard (1992): »Integration und Zukunftsperspektiven der Aussiedler in der Bundesrepublik Deutschland«. In: Sozial- und Jugenddezernat der Stadt Freiburg i.Br. (Hg.), *Aussiedler in Freiburg.* Referentenbeiträge zur Fachtagung am 26. Juni 1991 in Freiburg i.Br., S. 15-19.

Häußermann, Hartmut/Siebel, Walter (2000): *Soziale Integration und Probleme ethnischer Schichtung*. Gutachten erstellt für die Unabhängige Kommission Zuwanderung.

Heller, Wilfried/Felgentreff, Carsten (1993): *Integration von Aussiedlern und anderen Zuwanderern in den deutschen Wohnungsmarkt. Vorgelegt vom Geografischen Institut der Universität Göttingen, Abteilung Kultur- und Sozialgeographie*, Bonn: Bundesministerium für Raumordnung, Bauwesen und Städtebau.

Koller, Barbara (1993): »Aussiedler in Deutschland. Aspekte ihrer sozialen und beruflichen Eingliederung«. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 48/93, S. 12-22.

Kunschner, Friedhelm (2000): *Zwischen zwei politischen Kulturen. Aussiedler in der Bundesrepublik Deutschland*, Leipzig: Institut für West-Ost-Studien.

Leciejewski, Klaus (1990): »Zur wirtschaftlichen Eingliederung der Aussiedler«. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 3/90, S. 52-62.

Unabhängige Kommission Zuwanderung (2001): *Zuwanderung gestalten. Integration fördern*, Bericht der Unabhängigen Kommission Zuwanderung, Berlin: Bundesministerium des Innern.

Wolfrum, Gudrun (1989): »Wohnversorgung für Aussiedler«. In: Amt für Statistik und Einwohnerwesen der Stadt Freiburg i.Br. (Hg.), *Sonderbericht aus der Reihe Stadtforschung*, S. 61-69.

Chancen der Koloniebildung im Integrationsprozess russlanddeutscher Aussiedler?

Hans-Werner Retterath

Einleitung

Die räumliche Segregation hat bei den Aussiedlern inzwischen ein ähnlich hohes Ausmaß erreicht, wie es bei den anderen Immigrantengruppen zu beobachten ist. Allerdings tendierten die Aussiedler bereits Ende der 1980er Jahre zu einer sozialen Segregation, da viele von ihnen in Deutschland Verwandte und Bekannte hatten, ihr Kontakt zu den ›Einheimischen‹[1] sich fast nur auf den beruflichen Sektor beschränkte und sie im privaten Bereich meist unter sich blieben. Die zu Beginn der 1990er Jahre noch vorherrschende Mobilität von Sozial- zu frei finanzierten Wohnungen ist nicht mehr zu beobachten. Dort wo Aussiedler leben, etwa in Übergangswohnheimen, bestimmten Stadtvierteln oder ländlichen Siedlungen, hat sich eine eigene Infrastruktur herausgebildet. Es ist eine »russischsprachige ›Gesellschaft in der Gesellschaft‹« (Dietz 1999: 185) entstanden, die sich zunehmend von den Einheimischen isoliert. So konstatiert beispielsweise das Russisch-Deutsche Kulturzentrum in Nürnberg selbstbewusst, dass die ca. 30.000 dort lebenden Russlanddeutschen »eine kleine Stadt in der Stadt« bilden (www.members.aol.com/rdkultur, Stand: 10.04.2000). Der Wunsch nach schnellstmöglicher Anpassung ist längst nicht mehr Konsens – nicht zuletzt aufgrund der spürbaren Ablehnung durch die hiesige Gesellschaft. Defizitäre soziale Außenbeziehungen und Rückzug auf das Eigene gehen Hand in Hand; als wichtigster emotionaler Bezugspunkt dient dabei vor allem die Familie.

Die Bildung einer geschlossenen Gruppe in einem bestimmbaren Raum wird mit dem Terminus »Kolonie« bezeichnet. Im gesellschaftlichen Diskurs – insbesondere in der Konnotation mit Kriminalität – werden Koloniebildungen gern mit dem Wort »Ghetto« pejorisiert. »Wohngebiete mit hoher Aussiedlerkonzentration« wurden 1999 vom Beauftragten der Bundesregierung für Aussiedlerfragen ohne Differenzierung als Eingliederungserschwernis angesehen (Info-Dienst

1 Die Verwendung der Bezeichnungen ›Einheimische‹ und ›Russlanddeutsche‹ (sowie deren Ersatzbegriffe) erfolgt jeweils eingedenk ihres Konstruktcharakters (Retterath 2002: 48-73).

1999: 4). In ähnlicher Weise bezeichnete ein baden-württembergischer Minister die Russlanddeutschen »unter dem Aspekt der Integration« als »die schwierigsten Zuwanderer«, »unter anderem weil sie hier zu Lande häufig eine geschlossene Gruppe bildeten« (Badische Zeitung 10.05.2000: 6).[2] In einer großen Illustrierten wurde ein jugendlicher Russlanddeutscher aus Titisee-Neustadt (Kleinstadt im Schwarzwald), den die Polizei der Vergewaltigung beschuldigte, in einer Bildunterschrift als »Ghetto-Kid« bezeichnet. Ein Sozialarbeiter wurde im Hinblick auf dessen Clique zitiert: »Die schaffen sich hier ihr eigenes Ghetto« (Stern 06.04.2000: 249).

In meinem Beitrag will ich undifferenzierte Äußerungen dieser Art einer kritischen Untersuchung unterziehen und so zur Versachlichung einer Diskussion beitragen, in der ein reduziertes Verständnis von Integration vorherrscht und Kolonien per se als Tummelplätze illegaler, krimineller und unkontrollierbarer Machenschaften begriffen werden. Als Einstieg in die Problematik erläutere ich zunächst die beiden Begriffe »Integration« und »Kolonie«. Nach der Darstellung der russlanddeutschen Kolonie in Freiburg exemplifiziere ich anhand von Belegen aus eigenen Forschungen vor allem positive Seiten ethnischer Kolonie- und Netzwerkbildungen. Ich beziehe mich dabei zumeist auf die Ergebnisse eines mehrjährigen Forschungsprojekts zur kulturellen Integration im Freiburger Raum, die im Wesentlichen durch offene Interviews und Beobachtungen erzielt wurden.

Die Begriffe

Integration

In der heutigen Immigrationsdiskussion beurteilen die Einheimischen die Zuwanderer regelmäßig am Grad ihrer Integration oder doch zumindest an ihrer Integrationsbereitschaft. Hierbei achten die Einhei-

2 Wie so oft wird hier die Abschottung als Argument angeführt, um de facto die hohe Zuwanderungsquote der Aussiedler zu beschränken. Spätaussiedler sollen nach den Vorstellungen führender Kreise der Südwest-FDP, entgegen dem geltenden Kriegsfolgenbereinigungsgesetz, vor der Aufnahme eine Benachteiligung wegen ihrer deutschen Volkszugehörigkeit nachweisen müssen. Ein auf Wirtschaftsminister Walter Döring zurückgehender Antrag zu Aussiedler-Fragen scheiterte jedoch wenige Tage nach der oben zitierten Äußerung beim Landesparteitag der FDP.

mischen besonders auf Anspruch und Wirklichkeit der jeweiligen Zuwanderergruppe. Da die russlanddeutschen Aussiedler ihre deutsche Volkszugehörigkeit betonen und landläufig kulturelle Nähe und deutsche Sprachkenntnisse damit assoziiert werden, wird von ihnen, mehr als von anderen aus dem Ausland einwandernden Gruppen, verlangt, sich zu integrieren.

Aber was besagt der Begriff ›Integration‹ in der alltäglichen und in der wissenschaftlichen Diskussion? Welche Erwartungen, ja welche Anforderungen an die Einwanderer stehen hinter diesem Begriff? Mit »Integration« ist in diesem Beitrag nicht das traditionelle, populäre Verständnis gemeint, nach dem eine ökonomisch, politisch oder zahlenmäßig stärkere Gruppe sich eine schwächere fast bis zu deren Unkenntlichkeit ›einverleibt‹ (vgl. Ackermann 1990: 24). Dies würde auf die völlige Aufgabe russlanddeutscher oder russischer Kulturelemente hinauslaufen. Des Weiteren schwingt hier die Auffassung von einer einheitlichen und relativ spannungsfreien bundesdeutschen Kultur mit. Nicht erst seit der Wiedervereinigung gibt es aber in Deutschland recht verschiedene Lebensstile und Subkulturen. Aus diesen und anderen Gründen kommt es einer Sisyphusarbeit gleich, die deutsche Kultur bestimmen zu wollen.[3]

Integration wird nach dem Migrationsforscher Klaus Bade (1994: 99) als »ein Kultur- und Sozialprozess auf Gegenseitigkeit« verstanden. Daher ist bei der Integration auch das Verhalten der Einheimischen von großer Bedeutung. Bades Integrationsverständnis betont, indem beide Seiten einem länger andauernden Veränderungsprozess unterworfen sind, das Dynamische im Gegensatz zum Statischen. Vor allem lässt sich ein zeitlicher Rahmen nicht festlegen, wie etwa staatliche Integrationsvorgaben von drei oder fünf Jahren dies suggerieren.[4] Integrationsprozesse sind nicht nach erfolgreicher Wohnungs- und Arbeitsplatzsuche sowie erlangter Sprachkompetenz abgeschlossen (vgl. Dietz/Hilkes 1994: 16; Kotzian 1990: 88f.). Infolge der Einbeziehung der kulturellen Dimension und des subjektiven Faktors gilt In-

3 Deshalb sucht man auch im Grundgesetz vergebens nach einer Definition des Deutschen bzw. einer deutschen Kultur.

4 Zur Vierten Änderung des Wohnortzuweisungsgesetzes (3 Jahre) vgl. Sandvoß (1995ff.: 4), Themenblatt: Wohnortzuweisungsgesetz, 8. Erg.-Lfg.; zum Aussiedlerbeauftragten und zur Arbeitsverwaltung (jeweils 5 Jahre) vgl. Info-Dienst (1999: 7) sowie Dietz/Hilkes (1994: 67).

tegration diesem Verständnis nach als eine Angelegenheit von unterschiedlicher – und damit unter Umständen lebenslanger – Dauer.

Der Soziologe Friedrich Heckmann (1992: 167-170) teilt den Begriff »Integration« in drei Phasen auf: Mit *Akkomodation* bezeichnet er funktionale Lern- und Anpassungsprozesse. Bei der *Akkulturation* verändert sich sukzessive die Persönlichkeits- und Gruppenstruktur; andere Denk- und Verhaltensweisen werden adaptiert. Mit *Assimilation* meint er schließlich die erfolgte Übernahme der Kultur einer Gruppe durch eine andere. Vereinfacht ausgedrückt bedeutet Akkulturation also das Gleich*werden* und Assimilation das Gleich*sein*.

In der Integrationsforschung werden folgende Faktoren als integrationsförderlich diskutiert:

- kulturelle Nähe zu den Menschen der Zuzugsgesellschaft,
- religiöse oder gar konfessionelle Gemeinsamkeiten zwischen den Migranten und der Zuzugsgesellschaft,
- zeitlich möglichst weit zurückliegende Einwanderung einer sozialen Gruppe (›alte Einwanderung‹),
- Verteilung der Zuwanderer auf möglichst viele soziale Schichten,
- Partizipation der Migranten in Politik und Wirtschaft,
- geringe Größe und Sichtbarkeit einer Einwanderergruppe,
- Übereinstimmung der Einwanderer mit dem Migrationsleitbild der Zuzugsgesellschaft (d.h. Assimilation oder kultureller Pluralismus).

Wie ist es um diese Faktoren im Hinblick auf die Aussiedler bestellt? – Bezogen auf die in den letzten Jahren eingewanderten Russlanddeutschen kann man kaum von kultureller Nähe zur Zuzugsgesellschaft sprechen. Viele Elemente der bundesdeutschen Alltagskultur sind neu für sie und werden nicht immer verstanden. Zudem haben die Aussiedler eine autoritäre und kollektivistische Sozialisation erfahren, die zur Sozialisation der mittleren und jüngeren Generation der Einheimischen im Gegensatz steht. Den meisten Aussiedlern fehlen deutsche Sprachkenntnisse. Wenn sich auch fast alle als christlich (evangelisch, katholisch, mennonitisch usw.) bezeichnen, so besitzen viele von ihnen doch nur geringe Kenntnisse über die jeweiligen konfessionellen Grundlagen oder haben einen aus hiesiger Sicht antiquierten Bezug zur Religion. Letzteres ist ein wichtiger Grund dafür dass die Russlanddeutschen eigene religiöse Gemeinden bilden.

Zwar kamen schon Ende des Zweiten Weltkrieges und in geringe-

rer Zahl auch in den Folgejahren Russlanddeutsche nach Westdeutschland, doch werden diese heute im öffentlichen Bewusstsein wegen ihrer ›Integriertheit‹ nicht mehr als solche wahrgenommen. Da deren Zahlen aber mit Beginn der Perestroika um mehr als das Zehnfache angestiegen sind, lässt sich mit einigem Recht behaupten, dass in dieser Zeit die ›eigentliche‹ Aussiedlung einsetzte. Aus dieser Perspektive handelt es sich also eher um eine junge Einwanderung, die jedoch im Vergleich zur alten Einwanderung zumeist größere Integrationsprobleme mit sich bringt. Trotzdem kommt dem Image der heutigen russlanddeutschen Einwanderer zugute, dass ihre ›Vorgänger‹ sich wegen ihrer guten deutschen Sprachkenntnisse, der geringeren materiellen Unterschiede zur westdeutschen Bevölkerung sowie des starken Arbeitskräftebedarfs im Nachkriegsdeutschland zumindest strukturell (weniger kulturell) recht gut integrieren konnten.

Im Hinblick auf ihr Bildungsniveau und ihre mitgebrachten beruflichen Qualifikationen gehören die heutigen russlanddeutschen Aussiedler verschiedenen sozialen Schichten an. Die Nichtanerkennung ihrer Zeugnisse und Diplome, die Geringschätzung ihrer Kenntnisse und ihrer Person sowie – damit zusammenhängend – ihre bescheidenen ökonomisch-sozialen Perspektiven haben jedoch zur Folge, dass sie hier meist der Unterschicht zuzuordnen sind. Ihre geringe wirtschaftliche Potenz und die latente Stigmatisierung schränken ihre Chancen auf dem freien Wohnungsmarkt stark ein (Bürkner 1998: 62). Im Gegensatz zu dieser marginalen sozioökonomischen Integration sind die russlanddeutschen Aussiedler formal-politisch jedoch integriert: Sie gelten als Deutsche. Dieser ist *der* entscheidende Vorteil, den sie gegenüber den nichtdeutschen Einwanderern haben, da er mit einer wesentlich besseren Rechtsposition verbunden ist.

Mit über zwei Millionen seit Beginn der Perestroika eingewanderten Personen ist die Gruppe der Russlanddeutschen in der Bundesrepublik zahlenmäßig sehr groß. Russisches und Russlanddeutsches sind im bundesdeutschen Alltag des letzten Jahrzehnts stark sichtbar geworden, wie z.B. an russischen Läden,[5] Restaurants und russischsprachigen Zeitungen zu erkennen. Zudem sind manche Russlanddeutsche anhand von Nuancen ihrer Kleidung und anderer Äußerlichkeiten unübersehbar, vor allem aber sind sie unüberhörbar: Untereinander ist Russisch die Verkehrssprache. Benutzen Russlanddeutsche

5 Nach meinen Beobachtungen wird in den Selbstbenennungen der Läden immer nur das Wort »russisch«, nie »russlanddeutsch« gebraucht.

die deutsche Sprache, dann fallen sie – wie die meisten anderen Einwanderer auch – den Einheimischen schnell durch grammatikalische Fehler und einen starken Akzent auf.

Mit dem Migrationsleitbild ist eine zentrale Frage der Migrationsproblematik angesprochen: Will man die Assimilation der Zuwanderer, oder setzt man auf die kulturelle Vielfalt, die so genannte Multikultur? Abgesehen davon, dass Assimilation als vollständige Integration die Betroffenen praktisch und psychisch überfordert, ist sie auch in der Realität nicht anzutreffen. Doch auch der Multikulturalismus hat seine problematischen Seiten: Er legt die Menschen auf eine bestimmte ethnische Identität fest, ohne zu beachten, dass ein Mensch eine Vielzahl paralleler Identitäten besitzt, wie z.B. die eines Familienvaters, eines Katholiken, eines Angestellten usw. Auch wird der dynamische Charakter der Identitäten ausgeblendet. Vor allem aber wird der jeweilige Mensch nicht mehr als Individuum gesehen.

Welche Vorteile bieten in diesem Kontext Kolonien und ähnliche Gruppenbildungen überhaupt? Wie wirken sich deren einzelne Erscheinungsformen aus? Der Politologe Dietrich Thränhardt (2000: 15-51, vor allem 32) bemerkt hierzu, dass erfolgreiche Integrationsverläufe ethnischer Gruppen von der Dichte der inneren Kommunikation und dem vereinsmäßigen Organisationsgrad abhängen. Erst eine zu enge Verbindung mit dem Herkunftsland, für die etwa bei Migrantenvereinen organisatorische und finanzielle Abhängigkeiten stehen, wirken integrationshinderlich. Obschon dies als einzige Erklärung sicherlich unzureichend ist, bietet dieser Ansatz zwei wichtige Vorteile: Erstens vermeidet er die Annahme des dualistischen Andersseins, das sich auch im Gegensatz ›eigen‹ versus ›fremd‹ findet. Zweitens entgeht er einem Paternalismus, für den Migranten nur Objekte sind, deren eigene Aktivitäten übersehen werden.

Kolonie

Friedrich Heckmann (1992: 97f.) definiert den Begriff »Kolonie« als Beziehungsstrukturen, die auf der Basis von Selbstorganisation unter Einwanderern in einem bestimmten Territorium entstanden sind. Letzteres kann eine Nachbarschaft, ein Stadtviertel oder ein metropolitaner Raum sein. Einen ähnlichen Sinn vermittelt der Begriff des sozialen Netzwerks, der aber meist auf den Raumbezug verzichtet. Im Gegensatz zum Ghetto, das auf Zwang beruht, basiert Koloniebildung auf der freiwilligen Aufnahme oder Weiterführung innerethnischer Beziehungen.

Entgegen gängiger Annahmen sind in Kolonien nicht die gleichen Sozialstrukturen wie im Herkunftsland anzutreffen. Im Zuzugsland entstehen neue Geflechte von Versorgungs- und Informationsnetzen, von Verwandtschaft und Bekanntschaft, von Vereinen und ähnlichen Organisationen. Der Volkskundler Hermann Bausinger (1986: 149) betont: »Die Leistung, die hier sichtbar wird, liegt nicht in der Bewahrung, der Konservierung heimatlicher Strukturen und Funktionen, sondern in ihrer modifizierten Übertragung, im Neuaufbau formeller und informeller Netzwerke.«

Welche sind die Bedingungen und Gründe für Koloniebildungen? – Meistens entstehen Kolonien im Kontext relativ junger Einwanderungsprozesse. Sie wachsen insbesondere durch Kettenwanderung, die auf bereits bestehenden sozialen Bindungen, wie Verwandtschaft oder gemeinsame geografische Herkunft, aufbaut (Heckmann 1992: 98-111). Hans-Joachim Bürkner (1998: 67-69) betont in seiner Untersuchung zu Aussiedlern aus Osteuropa unabhängig von der räumlichen Nähe die dominierende Rolle von Verwandtschafts- und Bekanntschaftsbeziehungen, weshalb er eher von Netzwerken als von ›echten‹ Kolonien spricht.

Die Erscheinungsform der Kettenwanderung zieht vorrangig Familienangehörige in die Nachbarschaft oder doch zumindest in die Region der Erstauswanderer. So war die Schwester einer 1993 ausgesiedelten älteren Freiburgerin aus Süd-Kasachstan schon 1978 ausgewandert; dann folgten 1990 die Familien der verwitweten Schwägerin sowie zweier Brüder mit ihrer Mutter und 1991 weitere drei Brüder (R-R 7/1: 3 und 9f.).[6] Zwei Brüder wohnen mit ihren Familien im 60 Kilometer entfernten Offenburg, alle anderen Personen, inklusive

6 Die im Folgenden genannten Protokolle geben Interviews und Beobachtungen im Rahmen des von mir geleiteten Forschungsprojektes zur kulturellen Integration russlanddeutscher Aussiedler in Südbaden wider. Das erste ›R‹ steht für ›russlanddeutsches Forschungsprojekt‹, das zweite für den wissenschaftlichen Mitarbeiter, unter dessen Ägide das Interview oder die Beobachtung zustande gekommen ist (R = Retterath); die erste Zahlenangabe bezieht sich auf je einen Interviewpartner oder einen Beobachtungsort. Wurden mehrere Interviews mit derselben Person oder mehrere Beobachtungen am selben Ort durchgeführt, so ist dies an der Zahl nach dem Schrägstrich zu erkennen. Die anonymisierten Protokolle befinden sich im Johannes-Künzig-Institut, Freiburg, und können dort zwecks weiterer Forschungen eingesehen werden.

zweier Kinder der Gewährsfrau, leben in Freiburg und den Umlandgemeinden.

Nicht selten wird die Kettenwanderung von religiösen, meist freikirchlichen Gruppen getragen (vgl. Pfister-Heckmann 1998). Bei einer Freiburger evangelisch-lutherischen Brüdergemeinde war der Prediger 1978 nach Deutschland gekommen. Mittlerweile lebt seine ca. 200-köpfige Verwandtschaft größtenteils im Raum Freiburg (R-R 64/2: 1). Da der Prediger vor seiner Aussiedlung lange in einem Dorf des Oblasts Barnaul tätig gewesen war, zogen zudem im Laufe der Jahre viele Bewohner von dort nach Freiburg (vgl. R-R 78/6: 2).

Die Koloniebildung wird ferner von Vereinen, politischen Organisationen und religiösen Vereinigungen gefördert, die meist im Migrationsprozess selbst entstehen. Häufig entwickelt sich eine ethnische Ökonomie mit Lebensmittelgeschäften, Rechtsberatern, Übersetzern, Werkstätten, Banken, Reisebüros usw.[7] Außerdem begünstigt eine starke soziale Homogenität der Bewohner die Koloniebildung. In der Realität stehen dem jedoch sozialstrukturelle, ökonomische, bildungsmäßige, regionale, kulturelle, politisch-ideologische und religiöse Unterschiede innerhalb der ethnischen Gruppen entgegen. Schließlich können auch ablehnendes oder indifferentes Verhalten der Zuzugsgesellschaft (›soziale Kälte‹) zu einem Rückzug in ethnische Kolonien führen.

Kurzdarstellung der Freiburger russlanddeutschen Kolonie[8]

Eine typische Koloniebildung russlanddeutscher Aussiedler nennenswerten Ausmaßes ist in den neueren, westlichen Stadtteilen Freiburgs zu beobachten. Das Bild dieser Stadtteile wird vom sozialen Wohnungsbau geprägt (vgl. R-R 22/1 und 2; R-R 141-145). So wohnen z.B. rund 80 Prozent der etwa 15.000 Menschen zählenden Gesamtbevöl-

7 Hier ist nicht die so genannte Nischenökonomie gemeint, deren Angebot auf die Nachfrage der Mehrheitsgesellschaft zielt (z.B. Restaurants, Imbissstuben, Änderungsschneidereien).

8 Die Darstellung fußt auf zahlreichen protokollierten offenen Interviews und Beobachtungen sowie auf der Auswertung lokaler Medien zwischen 1994 und 2001. Die Basisdaten der angeführten Protokolle finden sich im Anhang unter »Protokolle aus eigenen Forschungen«.

kerung des Stadtteils Weingarten – und somit auch viele Russlanddeutsche sowie ihre andersethnischen Angehörigen – in Sozialwohnungen. In diesen Stadtteilen leben zudem Menschen verschiedenster Nationalität; in Weingarten sind sogar 60 Nationen vertreten. Da das Leben der Russlanddeutschen im Gegensatz zu dem der Einheimischen stärker in der Öffentlichkeit stattfindet, stehen Männer öfters in Gesprächsgruppen zusammen, oder man sitzt zu zweit oder dritt auf einer Bank. Mangels anderer Treffpunkte – im Gegensatz zu manchen ausländischen Minderheiten verfügen die Russlanddeutschen (noch) über kein eigenes Kulturzentrum – stehen Jugendliche besonders abends an Haltestellen, Tankstellen, Telefonzellen und Schulhöfen zusammen, was insbesondere bei Alkoholgenuss hin und wieder auch Lärm und Müll mit sich bringt.

Weitere Bestandteile der Freiburger Kolonie sind drei Läden, die unter anderem Waren aus Russland anbieten (vgl. R-R 59/1-4; R-R 112/1 und 2; R-R 140). Diese Geschäfte dienen nicht nur dem ›bloßen Einkauf‹ beliebiger Dinge, sondern fungieren auch als Orte der Kommunikation sowie als Distributionszentren für emotional aufgeladene Nahrungsmittel (*soul food*) und Gegenstände aus dem Herkunftsland. Russische Restaurants rechne ich nicht zur Kolonie, da sie als Nischenbetriebe fast ausschließlich der alteingesessenen Bevölkerung dienen (z.B. R-R 21: 1).

Eine eigene Ökonomie entwickelt sich zögerlich, und wenn, dann im Dienstleistungsbereich. Immerhin gibt es inzwischen aber einige Betriebe, Kanzleien, Praxen etc., die über russlanddeutsche Arbeiter und Angestellte als ethnische Ansprechpartner verfügen. Ungleich aktiver geht es jedoch in der Kleinstökonomie zu. Zumeist über Haustürgeschäfte werden Waren, Versicherungen, Geldanlagen u.Ä. innerhalb der ethnischen *community* angepriesen. Regelmäßig stehen in lokalen Anzeigenblättern Annoncen, in denen Russischsprachige für solche Tätigkeiten sowie Heimarbeiten gesucht werden. Darin finden sich auch Inserate von Kleinstfirmen, die mit ihrem juristisch bedenklichen Geschäftsgebaren weniger auf den Verkauf von Produkten, als vielmehr auf die Gründung von Unterfirmen nach dem Schneeballprinzip aus sind (z.B. R-R 81/2: 6f.). Diese Geschäftsform wurde allerdings nicht von den Aussiedlern mitgebracht, sondern in Deutschland so vorgefunden und mangels anderer Erwerbsmöglichkeiten von manchen aufgegriffen.

Ein ganz besonderes Element der Kolonie sind die Gottesdiensthäuser der christlichen Freikirchen, die bei den bereits länger beste-

henden Gemeinden in der Stadt, bei Abspaltungen und jüngeren Gruppen dagegen in Industriegebieten liegen (R-R 156/1 und 2).

Neben der informellen Kommunikation floriert auch die formelle, nämlich über Zeitungen und Zeitschriften. So liegt seit mehreren Jahren das Mitteilungsblatt *Neue Zeiten* des gleichnamigen Vereins in einschlägigen Treffpunkten von GUS-Auswanderern kostenlos aus. Neben diesem regionalen Blatt gab und gibt es auch zahlreiche überregionale Periodika, die jedoch meist nicht besonders langlebig sind. Der Zweite Vorsitzende des Vereins *Neue Zeiten* gab um 1998 die Monatszeitschrift *Natali* heraus, die sich an Frauen aus der GUS richtete. Schließlich ist noch das Organ der Landsmannschaft der Deutschen aus Russland e.V. *Volk auf dem Weg* zu nennen, das hin und wieder Informationen aus dem Freiburger Raum vermittelt. Im Rundfunkbereich beteiligen sich russischsprachige Menschen an dem freien Radio *Radio Dreyeckland*. Seit 1996 wird auf einem festen Sendeplatz *Radio Ech* (russisch für: ach, oh) wöchentlich eine Stunde auf Russisch und eine halbe Stunde auf Deutsch gesendet (R-R 111). Russlanddeutsche treten, nach Aussage einer Redakteurin, hierbei kaum hervor. Dies erklärt sich vorrangig daraus, dass *Radio Dreyeckland* ein Nischensender mit einem linksalternativen Programm ist. Ein weiterer möglicher Grund ist die spezielle soziale Zusammensetzung der russländischen[9] Radio-Gruppe: Sie rekrutiert sich aus dem studentischen Milieu, was ältere Jugendliche mit hoher Formalbildung impliziert. Ein dritter Grund liegt schließlich darin, dass das Programm eindeutig russländische statt russlanddeutsche Themen fokussiert.

Wenn bei der Freiburger Kolonie manche Aspekte dessen, was gemeinhin mit diesem Begriff assoziiert wird, kaum ausgeprägt sind, so ist zu bedenken, dass man Vorstellungen von historischer Koloniebildungen, wie etwa die von den ›little Germanies‹ in den USA in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, nicht einfach auf die heutige Situation übertragen kann. Viele damalige, auf gegenseitiger Hilfe beruhende Institutionen haben sich dank des Sozialstaates erübrigt. Verbesserte Kommunikationsmöglichkeiten bei der Information und im Verkehr haben die Bedeutung der räumlichen Entfernung reduziert, weshalb heute raumunabhängige Netzwerke eine größere Rolle spielen. Als ein russlanddeutsches Spezifikum ist die familiendominierte

9 Ich unterscheide zwischen ›russisch‹ im ethnischen und ›russländisch‹ im staatsbürgerlichen Sinne (Retterath 2002: 253).

Kettenwanderung zu beachten. Daher sind russlanddeutsche Kolonien stark auf Verwandtschaftsbezüge ausgerichtet.

Funktionen der Koloniebildungen

Welche Funktionen und Auswirkungen haben Koloniebildungen? Unter welchen Bedingungen können sie den Integrationsprozess positiv beeinflussen? – In Anlehnung an Heckmann (1992: 111-115) diskutiere ich folgende sieben, nicht immer trennscharf unterscheidbare Punkte: Neueinwandererhilfe, Persönlichkeitsstabilisierung, Selbsthilfe, allgemeine und kulturspezifische Sozialisation, soziale Kontrolle, Interessenartikulation und -vertretung sowie Repräsentation der Minderheit in der Mehrheitsgesellschaft. Diese Aspekte möchte ich am Beispiel der Aussiedler im Freiburger Raum erörtern.

Neueinwandererhilfe

Die Neueinwanderer kommen nicht in eine völlig unbekannte Umgebung, sondern finden bestimmte vertraute Elemente ihres Herkunftslandes in modifizierter Form vor. Die Kolonie als Einwanderergesellschaft kann den so genannten Kulturschock mindern und praktische, kognitive und emotionale Anpassungshilfen geben.

Viele Aussiedler holen ihre neu ankommenden Verwandten am Flughafen oder Bahnhof ab, geben ihnen erste Tipps und Hilfen und begleiten sie ins Landesaufnahmelager. Den Neuaussiedlern wiederum ist es sehr wichtig, dass sie ihren Verwandten zugewiesen werden, damit diese ihnen psychische und praktische Unterstützung geben können. Diese reicht vom begleitenden Gang zu Behörden, wie etwa dem Spätaussiedler-, dem Arbeits- und dem Sozialamt, über Beratung beim Kauf größerer Konsumgüter bis hin zu Übersetzungsleistungen in der Kommunikation mit Einheimischen. Darüber hinaus werden alltagspraktische Kenntnisse, wie der Gebrauch moderner Waschmaschinen, die Benutzung von öffentlichen Verkehrsmitteln einschließlich des Lösens von Fahrkarten usw. vermittelt.

Persönlichkeitsstabilisierung

Migranten sind im Zuzugsland vielfältigen Verunsicherungen ausgesetzt. Die Akkulturation führt zu starkem Lern- und Anpassungsdruck. Hier bieten eigenkulturelle Strukturen eine Entlastung und tragen zur Persönlichkeitsstabilisierung bei. So haben Forscher auf geringere

psychische Krankheitsraten dank des Einflusses dieser eigenkulturellen Strukturen in ethnischen Vierteln hingewiesen (vgl. Heckmann 1992: 113).

Das folgende Beispiel zeigt, wie durch im Zuzugsland fortgesetzte Bindungen auch neue Lebensformen vermittelt werden können und die Mischung aus alten und neuen Elementen zur Lösung persönlicher Probleme führen kann. Eine Lehrerin aus Kasachstan machte sich kurz nach der Aussiedlung große Vorwürfe, weil sie, wie sie meinte, ihre Tochter zur Unselbständigkeit erzogen und ihr außerdem im Herkunftsland die Beziehung zu einem jungen Mann ausgeredet hatte (R-R 76/1: 7). Die Lehrerin besprach dies mit Verwandten, die schon Jahre vorher nach Deutschland ausgereist waren. Diese rieten ihr, sie solle der Tochter erlauben, sich, wie viele einheimische Gleichaltrige, eine eigene Wohnung zu nehmen; so könne sie Selbständigkeit erlernen. Im Nachhinein betonte die Pädagogin, dass dieser Rat ihr eine große Hilfe gewesen sei.

Persönlichkeitsstabilisierend kann auch der Konsum altbekannter Lebensmittel wirken, die es in den russischen Läden zu kaufen gibt. Hierfür sind sowohl geschmackliche als auch emotionale Gründe maßgebend. Die große Bedeutung dieser Lebensmittel wird durch die Tatsache belegt, dass die Migranten recht lange noch an der ›Küche‹ ihres Herkunftslandes festhalten.

Selbsthilfe

In kollektiver Selbsthilfe unterstützen sich die Bewohner gegenseitig, etwa bei der Familienarbeit, der Kranken- und Kinderbetreuung, dem Hausbau, der Arbeitsplatzsuche oder dem Informationsaustausch. Nicht zuletzt wird über Selbsthilfenetze Wohnraum in erheblichem Maße informell vermittelt – dies gilt besonders für den freien Mietwohnungsmarkt (Bürkner 1998: 63f.).

Da die Verwandten der russlanddeutschen Aussiedler fast alle bereits in Deutschland – und oft im nächsten Umkreis – wohnen, rekrutiert sich die gegenseitige Hilfe vor allem aus dem familiären Umfeld und weniger aus der Kolonie allgemein. Zur weiteren Verdeutlichung nenne ich einige Einzelbeispiele: Ein Vater lernt die deutsche Sprache von seiner Tochter; die Wohnung wurde dieser Familie wiederum von den Schwiegereltern besorgt (R-R 27/1: 12f.). Ein Landmaschinenmechaniker hilft in seiner Freizeit seinem Bruder in einem anderen Freiburger Außenstadtteil beim Hausbau (R-R 77/3: 1): So kann er sich Fähigkeiten für den eventuellen, späteren eigenen Haus-

bau aneignen und auf die Hilfe seines Bruders zählen. Darüber hinaus gewährleistet er durch seine Hilfe, dass seine Eltern mit in das neue Haus des Bruders einziehen können. In einem anderen Fall hat ein schon 1978 eingereister Russlanddeutscher dem 1990 angekommenen Schwager Arbeit in seiner Baufirma beschafft (R-R 7/1: 10f.). Seine Frau, die in der Wäscherei der Freiburger Universitätsklinik tätig ist, hat zwei Schwägerinnen dort Arbeitsplätze besorgt.

Allgemeine und kulturspezifische Sozialisation

Die Kolonie kann den neuen Migranten, etwa durch religiöse Gruppen und besonders durch Vereine, ein Übungsfeld zur Ausbildung sozial aktiver Persönlichkeiten bieten. Schließlich trägt eine ethnische Kolonie zur Vermittlung der jeweiligen ethnischen Kultur bei.

In der Erwachsenenbegegnungsstätte eines von Russlanddeutschen stark bewohnten Stadtteils trifft sich seit Herbst 2000 ein nicht eingetragener Verein, der Klub *Beseda*. Der Name ist Programm, denn neben seiner wörtlichen Bedeutung (»Unterhaltung« oder »Unterredung«) spielt er auch auf eine russländische Kulturzeitschrift aus dem 19. Jahrhundert an. Neben privaten Treffen organisiert der Klub auch Veranstaltungen, in denen die russländische Hoch- und Alltagskultur sowohl an Menschen aus der GUS als auch an Einheimische vermittelt wird – so z.B. im Jahr 2001 mit der Reihe »Ein Hauch von Russland in Freiburg«. Die Mitglieder sind meistenteils Juden aus Russland und der Ukraine, aber auch Russlanddeutsche und Einheimische sind mit dabei. Dementsprechend sind die Aktivitäten weniger ethnisch als vielmehr allgemein russländisch ausgerichtet. Doch auch im privaten Bereich wird Russisches, Russlanddeutsches oder Russländisches weitergegeben, so etwa wenn eine pensionierte Lehrerin Aussiedler-Kindern Unterricht in der russischen Sprache gibt: mal einem Mädchen (R-R 6/3: 1) oder mal einem Jungen, der ein Enkel eines Freundes ist (R-R 6/5: 1f.).

Soziale Kontrolle

Die Wirkung der sozialen Kontrolle in einer ethnischen Kolonie ist im Hinblick auf das Verhältnis von Binnenintegration und Integration in die Mehrheitsgesellschaft ambivalent: Je mehr die Norm- und Wertmaßstäbe zwischen Zuwanderer- und Zuzugsgesellschaft voneinander abweichen, desto mehr hemmt die soziale Kontrolle Akkulturationsschritte in Richtung Mehrheitsgesellschaft (ähnlich Matter 1988: 239). Doch selbst bei größeren Unterschieden fördert eine Einbindung in

ethnische Strukturen nicht nur die Binnenintegration, sondern kann auch – vermittelt über diese –, zwar nicht die kulturelle, so doch die strukturelle Integration in die Mehrheitsgesellschaft unterstützen (›ethnisches Paradox‹). Denn eine gelungene Binnenintegration bietet eine stabile Grundlage für eigene Integrationsbemühungen und lässt dabei die Unterstützung durch andere Koloniemitglieder erwarten. Wird jedoch die Diskrepanz im Werte- und Normengefüge zwischen Minderheits- und Mehrheitsgesellschaft zu groß, so wird die soziale Kontrolle auch eine strukturelle Integration erheblich einschränken. Bei den Russlanddeutschen ist angesichts einer relativen kulturellen Nähe zur bundesdeutschen Mehrheitsgesellschaft ohnehin von wenigen ausschließlich binnenintegrativen Wirkungen auszugehen. Allerdings ist auch hier zu beachten, dass eine Kolonie kein monolithisches Gebilde ist, sondern aus verschiedenen Untergruppen besteht, die sich teilweise durch widerstreitende Normen und Werte auszeichnen.

Soziale Kontrolle wird insbesondere im religiösen und familiären Bereich ausgeübt. Sie erfolgt im religiösen Sektor nicht nur durch die im engeren Umfeld wohnenden Mitglieder der jeweiligen religiösen Gruppe, sondern – angesichts der in freikirchlichen Gruppen üblichen drei Versammlungen pro Woche – auch durch die Gemeindeältesten. Problematisch wird die soziale Kontrolle, wenn etwa von Schulkindern der Verzicht auf Klassenfahrten und Tanzen im Unterricht sowie von Frauen und Mädchen eine bestimmte, quasi uniforme Kleiderordnung, wie etwa der Verzicht auf bunte Farben, einen Schlitz im Rock oder Hosen (Retterath 1998: 116), verlangt wird.

Während diese Varianten sozialer Kontrolle primär die Binnenintegration begünstigen, fördern andere, wie in folgenden Beispielen genannt, eher die Eingliederung in die Gesamtgesellschaft. So stehen viele Schulkinder unter dem Leistungsdruck ihrer aufstiegsorientierten Eltern, für die nur ein Gymnasialbesuch in Frage kommt (ebd.: 114). Hier ist jedoch einzuräumen, dass bei Überforderungen Misserfolge mit integrationsschädlichen Auswirkungen auftreten können. Im Bereich der Erwerbsarbeit hingegen führen bestimmte Einstellungen nicht unbedingt zu einer *aufstiegsorientierten* Integration, wohl aber zur generellen Eingliederung in den Arbeitssektor. Leitlinien wie ›Man muss arbeiten, was man findet‹ oder das Annehmen eines Putzjobs durch einen Mann mit traditionellem Rollenverständnisses belegen dies anschaulich. Vor allem aber zeigt sich hier neben dem materiellen auch der soziale Druck, der auf den Zuwanderern lastet (ebd.: 114f.). Disziplinierend, im Sinne sozialer Kontrolle, wirkt schließlich auch das

System der gegenseitigen Hilfe, dessen letzte Konsequenz bei Fehlverhalten der soziale Ausschluss ist. Zwar wirkt sich dies vorrangig zugunsten der Binnenintegration aus; gleichwohl werden auf diesem Wege aber Werte vermittelt und gepflegt, die auch für eine erfolgreiche Integration in die Mehrheitsgesellschaft von großer Bedeutung sind.

Oft aber geraten Systeme sozialer Kontrolle wegen ihrer unterschiedlichen Normen miteinander in Konflikt, wie in folgendem Beispiel etwa die von Elternhaus und Gleichaltrigen: Ein 20-jähriger Südbadener aus Kasachstan berichtet in der Regionalzeitung von seinem Umgang mit illegalen Drogen und von begangenen Diebstählen (Badische Zeitung 31.05.2000: 6). Obwohl er mehrmals erwischt worden sei, habe er weitergemacht. Als sein Vater bemerkt habe, was mit ihm los war, habe dieser ihn wieder »ins normale Leben zurückgeholt«. Dabei sei es ihm anfangs nicht leicht gefallen, »›nein‹ zu sagen zu den Kollegen, die mit mir etwas unternehmen wollten«. So bewirkte die Dominanz der Eltern, dass kriminelle Akte – wie bei den meisten einheimischen Jugendlichen auch – nur in einer vorübergehenden Phase auftraten.

Interessenartikulation und -vertretung

Die Formulierung eigener Interessen und deren Durchsetzung ist gerade für Migranten wichtig. Nur wer sieht, dass er mit seinen Problemen und Wünschen wahr- und ernst genommen wird, kann sich akzeptiert und integriert fühlen. Vielfach ist die Interessenvertretung nicht oder nur eingeschränkt über die Organisationen der Mehrheitsgesellschaft möglich. Dagegen können über koloniegebundene weltliche und religiöse Vereine sowie über führende Persönlichkeiten Interessen der Minderheit sowohl gegenüber dem Herkunfts- als auch dem Zuzugsland besser dargestellt und vertreten werden.

Zunächst ist anzumerken, dass vielen Aussiedlern unabhängige Vereine aus der Sowjetzeit unbekannt sind. Richard Rose (2000: 52) ermittelte in den 1990er Jahren, dass 91 Prozent der Russländer weder in Sport-, Musik-, Kunst- oder Nachbarschaftsvereinen, noch in politischen Parteien Mitglied seien und stattdessen informelle Netzwerke bevorzugten. Tatsächlich lässt sich nach Stichproben sagen, dass die Mitgliederzahlen russlanddeutscher Vereine in Deutschland nicht sehr hoch sind: Bei manchen, besonders lokalen, Vereinen gehen sie nicht weit über die zur Gründung notwendigen sieben Personen hinaus. Ferner fällt bei russlanddeutschen Aussiedlern, im Gegensatz zu den ausländischen Arbeitsmigranten, die Interessenvertretung gegenüber

dem Herkunftsland grundsätzlich weg, da sie dauerhaft in Deutschland bleiben wollen. Eine kleine, wenn auch wachsende Ausnahme bilden hier die Transmigranten und Rückwanderer.

Von den Interessengruppen bietet sich als traditionelle Vertretung die jeweilige Ortsgruppe der Landsmannschaft an. Da diese aber von russlanddeutschen Migranten aus früheren Wanderungsphasen und daher von Personen schwarzmeerdeutscher Herkunft dominiert wird, fühlen sich viele durch sie nicht adäquat vertreten. So ordnen sie sich den meist lokalen russlanddeutschen Vereinen zu, die ab Mitte der 1990er Jahre entstanden sind (Retterath 2002: 50f.). Die neuen Vereine betonen gegenüber der Landsmannschaft die russischen Elemente ungleich stärker, was sich besonders in der Sprache widerspiegelt. Während die Landsmannschaft immer wieder zum Erlernen der deutschen Sprache auffordert und die russische nur ausnahmsweise zulässt, ist bei den Vereinen und besonders in ihren Publikationen Russisch die Lingua franca. Verstehen sich die einen unbedingt als Deutsche, sehen sich die anderen eher als eine eigene Ethnie in Deutschland.

Repräsentation der Minderheit in der Mehrheitsgesellschaft

Eine Kolonie bildet regelmäßig Repräsentanten (Vereine und Einzelpersonen) aus. Sie dienen als Ansprechpartner für die Außenwelt und formen das Bild, das sie Mehrheitsgesellschaft von der jeweiligen Minderheit erhält. Die Repräsentation kann über kulturelle und sportliche Gruppen und Führungspersonen sowie über deren Aktivitäten in den Öffentlichkeiten der Gesamtgesellschaft erfolgen.

In Freiburg existiert neben der seit Jahrzehnten bestehenden Ortsgruppe der Landsmannschaft auch der Ende 1996 gegründete Verein *Neue Zeiten*. Während es die Absicht beider Organisationen ist, ihre Mitglieder und Landsleute zu beraten und zu unterstützen, zielt der Verein darüber hinaus auf die Vermittlung der russischen und russländischen Kultur an die bundesdeutsche Bevölkerung ab. Zudem ist der Vereinsname ein gutes Beispiel für die Modifikation als Signum der Koloniebildung: Es geht nicht um die ›alten Zeiten‹ in Russland, sondern um die Adaption des Russischen, Russländischen oder Russlanddeutschen an die ›neuen Zeiten‹ in Deutschland.

Die Rekrutierung von Repräsentanten hängt oft von der Anwesenheit bestimmter Sozialgruppen ab. Führende Vereinsmitglieder stammen meist aus dem intellektuellen Milieu. Der Vorsitzende des Vereins *Neue Zeiten* war Professor für Neuere Russische Literatur und sein

langjähriger Stellvertreter ein bereits in Russland bekannter Schriftsteller (R-R 64/1: 13). Dies verhält sich auch bei nicht-vereinsgebundenen Vertretern so. Eine Ausnahme bilden die religiösen Sondergruppen. Hier agieren in der Führung noch am ehesten Menschen, meist Männer, mit einfacher Formalbildung (R-R 26/1-6; R-R 35/1 und 2).

Abschließend sei noch angefügt, dass die Außenwelt die Rekrutierung von Repräsentanten mit beeinflusst. Dies gilt für die Kooperation mit formellen Repräsentanten, wie denen aus Vereinen und kirchlichen Gruppen, ebenso wie mit informellen, wie etwa russlanddeutschen Liedermachern oder Köchinnen mit kommunikativen Fähigkeiten. Nicht nur bei den beliebten ›Begegnungsveranstaltungen‹, sondern auch zu anderen Anlässen werden diese Repräsentanten gern von karitativen Organisationen in deren Programm eingebunden. In anderen öffentlichen Sektoren, wie etwa im lokalpolitischen Bereich, haben es die Repräsentanten dagegen schwerer. So stieß der Verein *Neue Zeiten* mit seinen Forderungen nach eigenen Räumen für sowie der Bezahlung von Vereinsmitarbeitern bei der Stadt Freiburg auf taube Ohren (R-R 64/1: 1 und 4-6).

Kolonien und ihr integrationsförderliches Potenzial

In ethnischen Siedlungskonzentrationen können Entfremdungs- und Minderwertigkeitsgefühle aufgefangen werden. Als ›Dekompressionskammern‹ oder ›Pufferzonen‹ wird in ihnen eine allmähliche Anpassung ermöglicht. Kolonien bieten deshalb im Hinblick auf die Mehrheitsgesellschaft neben integrationshemmenden auch integrationsfördernde Elemente. Sie stehen als eine ›eigene Welt‹ zwischen altem und neuem Wohnumfeld und dessen jeweiligen Einflüssen. In zeitlicher Hinsicht können Kolonien eine Übergangssituation darstellen, denn meist erhält nur eine kontinuierliche Neueinwanderung deren überkommene Strukturen. Je weitergehend die Bedürfnisse der Mitglieder auch von der Außengesellschaft erfüllt werden, desto mehr verliert die Kolonie an Bedeutung. Dies zeigt sich insbesondere bei der zweiten Generation.

Bei den russlanddeutschen Kolonien, wie etwa der Freiburger, kann derzeit nur von einer geringen Vollständigkeit der ethnischen Infrastruktur gesprochen werden. Dies minimiert die Gefahr der Selbstgenügsamkeit und dysfunktionaler Wirkungen. Will man eine Prognose wagen, so werden jedoch, angesichts des Abbaus staatlicher

Transfer- und Dienstleistungen sowie des reduzierten Sozialwohnungsbaus, Kolonie- und Netzwerkbildungen an Intensität zunehmen. Um so wichtiger werden dann die oben dargestellten sieben Funktionen für die Integration. Um eines aber klarzustellen: Mit meinen Ausführungen zu den positiven Aspekten der Kolonie- und Netzwerkbildungen will ich keinesfalls den skizzierten Trend auf dem Wohnungsmarkt und den Rückzug von Bund, Ländern und Kommunen aus der Aussiedler-Hilfe argumentativ unterstützen. Vielmehr möchte ich der Kriminalisierung der Bewohner von Kolonien entgegenwirken und für die Entscheidungsfreiheit der Betroffenen bezüglich ihres Wohnortes eintreten.

Literatur

Ackermann, Volker (1990): »Integration: Begriff, Leitbilder, Probleme«. In: Klaus J. Bade (Hg.), *Neue Heimat im Westen. Vertriebene – Flüchtlinge – Aussiedler*, Münster: Westfälischer Heimatbund, S. 14-36.

Bade, Klaus J. (1994): *Homo Migrans. Wanderungen aus und nach Deutschland*, Stuttgarter Vorträge zur Zeitgeschichte/Bibliothek für Zeitgeschichte, Band 2, Essen: Klartext.

Bausinger, Hermann (1986): »Kulturelle Identität – Schlagwort und Wirklichkeit«. In: ders. (Hg.), *Ausländer – Inländer. Arbeitsmigration und kulturelle Identität*, Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, Band 67, Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde, S. 141-159.

Bürkner, Hans-Joachim (1998): »Kleinräumliche Wohnsegregation von Aussiedlern in der Bundesrepublik Deutschland«. In: *Zeitschrift für Bevölkerungswissenschaft* 23(1), S. 55-69.

Dietz, Barbara/Hilkes, Peter (1994): *Integriert oder isoliert? Zur Situation rußlanddeutscher Aussiedler in der Bundesrepublik Deutschland*, München: Olzog.

Dietz, Barbara (1999): »Aussiedlerintegration in Wirtschaft und Gesellschaft«. In: Elvira Barbašina et al. (Hg.): *Die Rußlanddeutschen in Rußland und Deutschland. Selbstbilder, Fremdbilder, Aspekte der Wirklichkeit*, Essen: Klartext, S. 176-190.

Heckmann, Friedrich (1992): *Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie interethnischer Beziehungen*, Stuttgart: Enke.

Info-Dienst (1999): *Info-Dienst Deutsche Aussiedler* Nr. 103, Sept. 1999 (Sonderausgabe: Aussiedlerpolitik 2000).

Kotzian, Ortfried (1990): *Die Aussiedler und ihre Kinder,* eine Forschungsdokumentation über die Deutschen im Osten der Akademie für Lehrerfortbildung und des Bukowina-Instituts Augsburg, Dillingen an der Donau: Akademie für Lehrerfortbildung.

Matter, Max (1988): »Warum sind wir uns so fremd geworden?«. In: Ina Maria Greverus et al. (Hg.): *Kulturkontakt/Kulturkonflikt. Zur Erfahrung des Fremden,* Band 1, Frankfurt am Main: Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie, S. 231-241.

Pfister-Heckmann, Heike (1998): *Sehnsucht Heimat? Die Rußlanddeutschen im niedersächsischen Landkreis Cloppenburg,* Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland, Band 97, Münster u.a.: Waxmann.

Retterath, Hans-Werner (1998): »Rußlanddeutsche Aussiedlerjugendliche zwischen allen Stühlen? Zum Jugendbild älterer rußlanddeutscher Aussiedler und Aussiedlerinnen«. In: ders. (Hg.), *Wanderer und Wanderinnen zwischen zwei Welten? Zur kulturellen Integration rußlanddeutscher Aussiedlerinnen und Aussiedler in der Bundesrepublik Deutschland,* Schriftenreihe des Johannes-Künzig-Instituts, Band 2, Freiburg: Johannes-Künzig-Institut, S. 107-126.

Retterath, Hans-Werner (2002): Endlich *daheim? Postsowjetische Migration und kulturelle Integration Rußlanddeutscher in Südbaden,* Teil 1: Anlage des Forschungsprojekts und Rahmenbedingungen in den Herkunftsländern, Schriftenreihe des Johannes-Künzig-Instituts, Band 4, Freiburg: Johannes-Künzig-Institut.

Rose, Richard (2000): »Uses of Social Capital in Russia: Modern, Premodern, and Anti-modern«. In: *Post-Soviet Affairs* 16(1), S. 33-57.

Sandvoß, Thomas (1995ff.): *Vertriebene, Aussiedler, Spätaussiedler. Arbeitshandbuch für Behörden, Verbände und Aussiedlerbetreuer,* München/Mannheim: Jüngling.

Thränhardt, Dietrich (2000): »Einwandererkulturen und soziales Kapital. Eine komparative Analyse«. In: ders./Uwe Hunger (Hg.), *Einwanderer-Netzwerke und ihre Integrationsqualität in Deutschland und Israel,* Studien zu Migration und Minderheiten, Band 11, Münster u.a.: Lit u.a., S. 15-51.

Protokolle aus eigenen Forschungen

Informationen zu den aufgeführten Protokollen mit Informanten- und/oder Beobachtungsdaten zum Interview- und/oder Beobachtungszeitpunkt:

R-R 6/3 und 5: Russischstämmige ehemalige Lehrerin, 64 Jahre, Rentnerin, Wohnheim Freiburg-Bischofslinde, Aussiedlung Dezember 1993; Interviews am 13.03. und 07.04.1995.

R-R 7/1: Deutschstämmige ehemalige Köchin, 56 Jahre, Rentnerin, Wohnheim Freiburg-Bischofslinde, Aussiedlung Juli 1993; Interview am 06.06.1994.

R-R 21: Gaststätte Na Sdarowje, Freiburg-Haslach; Interview mit nichtrusslanddeutschem Pächter und Beobachtung am 21.03.1995.

R-R 22/1 und 2: Langemarckstraße in Freiburg-Unterwiehre; Beobachtungen am 11.04.1995 und 03.02.1998.

R-R 26/1-6: Deutschstämmiger ehemaliger Traktorist, 57 Jahre (1995), arbeitslos, Wohnung Freiburg-Weingarten, Aussiedlung August 1991; Interviews zwischen Mai 1995 und Juli 1997.

R-R 27/1: Tadschikischstämmiger ehemaliger Staatsbeamter, ca. 45 Jahre, arbeitslos, Wohnung Freiburg-Unterwiehre, Aussiedlung Juli 1992; Interview am 12.07.1995.

R-R 35/1 und 2: Deutschstämmiger ehemaliger Bergarbeiter, 71 Jahre, Rentner, Wohnung Ettenheim (bei Lahr), Aussiedlung März 1990; Interviews am 31.10.1995 und 29.07.1996.

R-R 59/1-4: Laden Kalinka, Freiburg-Haslach und (nach Umzug) Freiburg-Weingarten; Beobachtungen und Kurzgespräche mit dem Verkaufspersonal am 03.02.1998, 19.09.1998, 21.01.1999, 21.09.1999 und 29.10.1999.

R-R 64/1 und 2: Deutschstämmiger ehemaliger Professor für Neuere Russische Literatur und Vorsitzender des Vereins Neue Zeiten, 48 Jahre (1997), arbeitslos, Wohnung Freiburg-Brühl, Aussiedlung 1994; Interviews am 12.08.1997 und 08.03.1999.

R-R 76/1: Deutschstämmige ehemalige Lehrerin, 48 Jahre, arbeitslos, Wohnung Freiburg-Weingarten, Aussiedlung Januar 1997; Interview am 09.12.1997.

R-R 77/3: Deutschstämmiger ehemaliger Landmaschinenmechaniker, 39 Jahre, Schlosser, Wohnung Freiburg-Rieselfeld, Aussiedlung Juni 1995; Interview am 21.01.1999.

R-R 78/6: Deutschstämmige ehemalige Melkerin und Kindergärtnerin, 71 Jahre, Rentnerin, Wohnung Freiburg-Weingarten, Aussiedlung Mai 1991; Interview am 17.02.1999.

R-R 81/2: Diskussion eines Dokumentarfilms über Russlanddeutsche in Lahr in der Werk- und Sprachschule des Deutschen Caritas-Verbandes, Freiburg, mit russlanddeutschen und andersethnischen Jugendlichen, ca. zwischen 20 und 25 Jahre, Aussiedlungen 1995/96; teilnehmende Beobachtung und anschließende Gespräche am 30.06.1998.

R-R 111: Russischstämmige freie Journalistin, 35 Jahre, Redakteurin von Radio Dreyeckland, Wohnung Freiburg-Unterwiehre; Interview Ende 1999.

R-R 112/1 und 2: Laden Skaska, Freiburg-Stühlinger; Beobachtungen und Kurzgespräche mit dem Verkaufspersonal am 29.10.1999 und 20.05.2000.

R-R 140: Laden Victoria, Freiburg-Betzenhausen; Beobachtung und Kurzgespräch mit dem Verkaufspersonal am 30.05.2000.

R-R 141: Freiburg-Weingarten; diverse kleinere Beobachtungen und Kurzbericht einer Einheimischen 1999 und 2000.

R-R 142: Freiburg-Hochdorf; Beobachtung am 08.06.1999.

R-R 143: Freiburg-Rieselfeld; diverse kleinere Beobachtungen und Kurzberichte von Einheimischen 1999, 2000 und 2001.

R-R 144: Freiburg-Landwasser; mehrmalige Beobachtungen im Februar 2001.

R-R 145: Freiburg-Bischofslinde; Beobachtungen und Kurzberichte von Einheimischen 1999, 2000 und 2001.

R-R 156/1 und 2: Versammlungsgebäude der Freien Evangeliumschristen – Baptisten, Freiburg-Stühlinger.

Religiöse Segregation und soziale Distanzierung – dargestellt am Beispiel einer Baptistengemeinde zugewanderter Spätaussiedler

Waldemar Vogelgesang

Einleitung

»Eine Gesellschaft in der Gesellschaft wächst heran. Mehr als 350.000 jugendliche Aussiedler sind seit Anfang der neunziger Jahre nach Deutschland gekommen. Als die Sowjetunion auseinander brach, stiegen ihre Eltern mit ihnen in die Züge und Flugzeuge Richtung Westen. In der neuen Heimat landeten die Kinder im besten Alter. Und vielleicht auch im schlimmsten. Jung genug, um sich zu verändern und durch die neue Welt zu navigieren. Alt genug, um sich zu verweigern und einen tiefen Schmerz nach der alten Welt zu spüren« (Die Welt 30.03.2000: 15).

Die hier angesprochenen Integrationsprobleme haben wir in einer umfangreichen Studie mit dem Titel »Jugendliche Aussiedler – zwischen ethnischer Diaspora und neuer Heimat«[1] näher untersucht und markante Daten und Fakten für ihre Richtigkeit gefunden. Dabei sind wir, gleichsam als zusätzlichen Aspekt und nicht intendierte Folge unserer Forschungsfrage, auch auf eine ausgeprägte Form religiöser Distinktion und Segregation gestoßen, über die im Folgenden berichtet werden soll.

Bereits in der Frühphase der Untersuchung charakterisierte der Bundesbeauftragte für Aussiedlerfragen in einem Experteninterview

1 Die qualitativ ausgerichtete Untersuchung (Leitung: M.A. Iris Eisenbürger und PD Dr. Waldemar Vogelgesang), die von der Nikolaus-Koch-Stiftung und dem Bistum Trier finanziert wurde, hatte eine Laufzeit von zwei Jahren (01.01.2004 bis 31.12.2005) und verfolgte im Wesentlichen drei Ziele: Erstens sollte die Frage geklärt werden, wie in Deutschland lebende jugendliche Aussiedler kulturelle und soziale Grenzziehungen und Fremdheitserfahrungen erleben; zweitens sollten Integrationshemmnisse und -verbesserungen in bestimmten lebenspraktischen Handlungsfeldern (Schule, Ausbildung, Beruf, Freizeit) aus der Sicht dort tätiger Personen eruiert werden; drittens war geplant, ein modular strukturiertes Weiterbildungskonzept für in der pädagogischen Praxis Tätige zu entwickeln, das über die soziokulturellen Hintergründe von russlanddeutschen Jugendlichen informiert.

eine wachsende Zahl von freikirchlichen Gruppierungen als »kleine fundamentalistische Lebenswelten« und attestierte ihnen eine »Bunkermentalität«, wobei diese Entwicklung gerade in den letzten Jahren stark zugenommen habe. Obwohl die Hinweise auf spezifische Formen ethnisch-religiöser Selbst-Ghettoisierung in diesem sehr offenen Gespräch noch eher vager Natur waren, lösten sie in der Forschungsgruppe doch ob unserer Ahnungslosigkeit einige Irritationen aus. Zugleich weckten sie aber auch unsere Forscherneugier – und zwar ganz im Sinne Max Webers (1966: 221): »Die Fähigkeit des Erstaunens über den Gang der Welt ist Voraussetzung der Möglichkeit des Fragens nach ihrem Sinn.«

Dieses Erstaunen ist bei unseren empirisch-ethnografischen Vorstößen in die Freikirchler-Gemeinden jedoch zu einer Leit(d)erfahrung geworden. Denn die »Befremdung der eigenen Kultur« (Amann/Hirschauer 1996), von der die soziologischen Ethnografen als Erkenntnismaxime so gerne ausgehen, haben wir unmittelbar erfahren. Erst nach vielen vergeblichen Versuchen und nur dank der Unterstützung einer Vertrauensperson konnte der Kontakt zu einer Baptistengemeinde von mehrheitlich russischen Spätaussiedlern aufgebaut werden. Bereits die Schwierigkeiten beim Feldzugang – und insbesondere die hier gemachten Grenz- und Ausgrenzungserfahrungen – signalisierten erste, aufschlussreiche Hinweise auf eine Diaspora-Situation der Gemeindemitglieder. Untrennbar verbunden mit der religiösen Segregation schienen räumliche und soziokulturelle Hegemonialtendenzen – ein Eindruck, der durch unsere empirischen Befunde nachhaltig bestätigt werden sollte.

Fremde Heimat: Die Diaspora-Situation freikirchlicher (Spät-)Aussiedler-Gemeinden

Leben in interkulturellen Zwischenwelten

Von 1987 bis 2003 sind aus dem Gebiet der (ehemaligen) Sowjetunion fast 2,5 Millionen Aussiedler nach Deutschland zugewandert. Ihr Deutschsein basiert auf einem Rechtsanspruch (im Sinne des Artikels 116 GG), doch zur Beschreibung ihrer Identität und zum Verständnis ihrer Migration als biografisches Ereignis verstellt der Status als Pass-Deutsche eher den Blick. Ihr Exodus, der in den Kontext der großen Wendezeit Ende der 1980er Jahre fällt, hat sie zu Heim(at)getriebenen gemacht, verbunden mit einer z.T. existenziellen Erfahrung

soziokultureller Fremdheit. *Kulturelle* Fremdheit meint dabei die Unvertrautheit zwischen Menschen aufgrund von unterschiedlichem Wissen, divergierenden Erfahrungen und nicht selten extrem gegensätzlichen Weltanschauungen. *Soziale* Fremdheit hingegen zeigt sich in der sozialen Distanz, die den Anderen zu einem Menschen außerhalb der Bezugsgruppe macht. Beide Fremdheitsdimensionen scheinen sich für die seit dem 1. Januar 1993 durch eine Neuregelung des Bundesvertriebenen- und Flüchtlingsgesetzes (BVFG) als Spätaussiedler bezeichneten Gruppe der Rückkehrer aus den GUS-Staaten zu einer Form der Exklusion verdichtet zu haben, für die am ehesten noch der Begriff einer *doppelten Heimatlosigkeit* zutrifft.

Immer wieder wurde in den Gesprächen der permanente Zustand des Ausgegrenztseins angesprochen. Als Fremde in Russland der Willkür des Staates ausgeliefert, durch die Ereignisse des Zweiten Weltkriegs als Feinde im Land bestraft und in der Nachkriegszeit immer noch als ›Faschisten‹ beschimpft, finden sich die Aussiedler in Deutschland in der Rolle des Fremden wieder, diesmal als ›Russen‹ abgestempelt. Rückwanderungstendenzen, doppelte Staatsbürgerschaften und vor allem – und in erster Linie – die Veränderung der ethnischen Zusammensetzung haben sie zu einer neuen Problemgruppe werden lassen. So hat sich aufgrund der steigenden Zahlen gemischtnationaler Ehen der Anteil der Spätaussiedler in den aussiedelnden Familienverbänden kontinuierlich von über 77 Prozent im Jahr 1993 auf fast 20 Prozent im Jahr 2003 verringert – eine Entwicklung, die gleichermaßen auf dramatisch gesunkene deutsche Sprachkenntnisse wie auf wachsende Kultur- und Mentalitätsgegensätze zwischen den zugewanderten und den gebürtigen Deutschen verweist. Während die offizielle Zuwanderungspolitik bei den Spätaussiedlern von einer hohen Assimilationsbereitschaft sowie einer nach wie vor vorhandenen Nähe zur deutschen Kultur ausgeht und vor diesem (unzutreffenden) Hintergrund Integrationsmaßnahmen zunehmend abbaut, haben wir es de facto mit kulturell Fremden zu tun, die sich von den meisten anderen Migrantengruppen in unserem Land – mit Ausnahme derer, die einen deutschen Pass besitzen – nicht unterscheiden.

Dies trifft auch oder gerade für Kinder und Jugendliche aus Aussiedler-Familien zu. Zwar nähern sich ihre Medien- und Geschmackspräferenzen angesichts massenmedial und global distribuierter Moden und Stile den deutschen Verhältnissen an, aber damit ist keine faktische kulturelle Angleichung verbunden. Die Gemeinsamkeiten existieren auf einer *symbolischen*, jedoch nicht notwendig auf einer konkre-

ten *sozialen* Ebene – eine Beobachtung, die Dorothee Meister (1995: 267) als »halbierte Eingliederung« bezeichnet hat. Die Teilhabe an virtuellen Medien- und Stilgemeinschaften ist eher ein Kennzeichen individualisierter Gesellschaften und kann Integrationsbemühungen sogar unterlaufen. Denn es gibt unter den Aussiedler-Jugendlichen eine ähnliche Entwicklung wie in anderen Migrantengruppen: Sie kommunizieren mit Ihresgleichen vermehrt via Chat und Internet-Foren, und es gibt sogar Online-Rollenspiele, die von ihnen in russischer, kasachischer oder kirgisischer Sprache gespielt werden. Es stellt sich hier ganz grundsätzlich die Frage: Fördert die globalisierte Mediennutzung der ausländischen Jugendlichen die Integration, oder ist sie eher ein Integrationshemmnis und Ausdruck einer ethnokulturellen Identitätspolitik, die auf eine deutliche Distanz zur Kultur der Mehrheitsgesellschaft verweist?[2]

Vieles deutet darauf hin, dass die ethnisch-virtuellen Medienghettos Entsprechungen im *real life* haben.[3] So sind wir in unseren bisherigen Recherchen auf Hinweise gestoßen, wonach sich an Jugendtreffpunkten, in Schulen und Ausbildungsbetrieben ethnisch homogene Gruppen bilden und ihr Revier bisweilen auch gewaltsam verteidigen. Es drängt sich der Eindruck auf, dass es sich bei den jugendlichen Aussiedlern, die in der jüngeren Vergangenheit nach Deutschland gekommen sind, um eine Minderheit wider Willen handelt, deren erzwungene kulturelle Entwurzelung im jugendlichen Seelenhaushalt

2 Es gibt Hinweise darauf, dass gerade durch die Globalisierung der Medien ethnische Segregationsprozesse, wie sie etwa in den Studien über die indisch-asiatische Pandschab-Diaspora in Großbritannien (Gillespie 1995), die translokale Identität der Bewohner Trinidads (Miller/Slater 2000) oder die türkische Diaspora in Deutschland (Weiß/Trebbe 2001) nachgewiesen wurden, verstärkt werden. Führen Satellitenfernsehen, Internet und die weltweite Verfügbarkeit von Printmedien dazu, dass ethnische Medienenklaven entstehen, die die intrakulturellen Beziehungen unterlaufen und zur Stabilisierung ethnischer Kolonien und Parallelgesellschaften führen? In einem Folgeprojekt (»Translokale Medienräume von jugendlichen Russlanddeutschen«) werden entsprechende medienvermittelte In- und Exklusionsentwicklungen näher untersucht.

3 Das angespannte Verhältnis zwischen den beiden ethnischen Gruppen verdeutlichen auch die Forschungen von Dietz/Roll (1998), Eckert et al. (1999), Strobl/Kühnel (2000), Schäfer (2002) und Brüß (2003).

tiefe Spuren hinterlässt, für die die 15-jährige Natascha aus dem kleinen Hunsrückstädtchen Simmern deutliche Worte findet: »Meine Großeltern und meine Eltern haben immer von Zwangsumsiedlungen gesprochen. Aber was ist mir denn anderes passiert?«

Angesichts dieser dramatischen Migrationserfahrungen kommt eine Parallelstudie, die vom Deutschen Jugendinstitut in München durchgeführt wurde, zu dem Schluss: Bei den Aussiedler-Jugendlichen handelt es sich – im doppelten Sinne des Wortes – um eine »mitgenommene Generation« (Arbeitsstelle Kinder- und Jugendkriminalitätsprävention 2002). Aber auch ihre Eltern erleben die Übersiedlung als Kultur- und Identitätsschock, oft verbunden mit beruflicher Dequalifizierung und sozialem Abstieg. Ein typisches Reaktionsmuster auf diese Marginalisierungserfahrungen ist, analog zu dem vieler anderer Migrantengruppen, Rückzug – und zwar Rückzug in eigenethnische Gruppen und Räume. Marion Gemende (2002) spricht in diesem Zusammenhang von der Neuorientierung vieler Aussiedler in »interkulturellen Zwischenwelten«. Man könnte auch sagen: Wenn ihnen in der *neuen* Heimat etwas Halt bietet, dann ist es die *alte*. Die Sicherheit gebenden Binnenstrukturen reichen dabei vom Familienverband über Gruppen- und Wohnenklaven (›Russenviertel‹) bis zu Nischenökonomien.

In diesem Prozess einer nur bedingt freiwilligen Segregation spielten auch das religiöse Bekenntnis und insbesondere die Zugehörigkeit zu einer kirchlichen Gemeinde eine wichtige Rolle – und zwar auf zwei Ebenen: Zum einen hat Religion für diejenigen Aussiedler, die fest im Glauben verwurzelt sind, eine integrative Funktion, zum anderen ist sie Reproduktionsfaktor im Sinne einer »Frischzellenkur aus dem Osten«, wie ein protestantischer Pfarrer aus Bitburg den migrationsbedingten Mitgliederzustrom in seiner Gemeinde beschrieben hat. In der Tat haben lutherische aber auch jüdische Gemeinden durch den Zuzug von Aussiedlern ihre Mitgliederzahlen im vergangenen Jahrzehnt vervielfacht. Denn für viele russlanddeutsche Zuwanderer ist, so auch die Einschätzung von Reinhardt Henkel (1994: 449), »das Vorhandensein einer Kirchengemeinde neben der Nähe zu den Verwandten (beides hängt sehr oft zusammen) ein bedeutenderer *Standortfaktor* bei der Wahl eines Wohnsitzes als ein Arbeitsplatz oder eine günstige Wohnung.«

Dies trifft in besonderer Weise auf die zahlreichen Freikirchler-Gemeinden der Baptisten, Mennoniten, Pfingstler, Adventisten oder Stundisten zu, in denen allerdings schon nach recht kurzer Zeit Frak-

tionsbildungen und Abspaltungen beobachtbar sind.[4] Ob es sich dabei um die mennonitische *Karagandinski Kerch* in schwarzwäldischen Lahr oder die baptistischen Bethäuser in einigen Eifelortschaften handelt, sie repräsentieren prototypische Beispiele für einen starken Trend unter den Russlanddeutschen, ihre freikirchliche Tradition auch in Deutschland fortzuführen. Denn viele stammen von Familien ab, die unter dem Druck des kommunistischen Regimes in Untergrundkir-

4 Oft bilden Zugewanderte aus bestimmten Regionen auch direkt eigene Kirchengemeinden, so die beiden Baptistengemeinden in den ostwestfälischen Dörfern Willebadessen und Augustdorf, die sich vorwiegend aus russischen Aussiedlern aus den Dörfern Polevoe und Orlowa in der Kulunda-Steppe in Südwestsibirien zusammensetzen (vg. Klaube 1991: 178f.). Ein anderes Beispiel ist die Pfingstgemeinde aus Tschugujewka in der Nähe von Wladiwostok (Ostsibirien), die in den Jahren 1987/88 aufgrund einer direkten Intervention der Bundesregierung ins rheinhessische Guntersblum kam, und deren Mitglieder sich am Ortsrand auf einem 50.000 qm großen Grundstück rund um eine in Eigenleistung erbaute große Kirche ansiedelten (vgl. Henkel 1994: 454f.). Gut dokumentiert ist auch die räumliche Konzentration russlanddeutscher Freikirchler-Gemeinden im Raum Bielefeld-Herford-Lübbecke-Minden-Detmold (vgl. Reimer 1999: 111f.). Insgesamt sind Daten über Örtlichkeit, Mitgliederzahl und Anzahl der freikirchlichen Gemeinden jedoch recht spärlich, da ihre Mitglieder gegen jedwede ›Ausforschungen‹, wie sie in der Sowjetunion regelmäßig vorkamen, beträchtliche Skepsis entwickelt haben. Trotz der lückenhaften Religionsstatistik über die Aussiedler wurde aber bereits vor über zwei Jahrzehnten auf Formen kirchlich-religiöser Desintegration in dieser Migrantengruppe hingewiesen: »Besondere Schwierigkeiten bereitet den traditionell am Rande der Amtskirche stehenden pietistisch orientierten Russlanddeutschen das Einleben in örtliche evangelische Kirchengemeinden. Die Entstehung russlanddeutscher evangelischer Sondergemeinden (z.B. der so genannten Stundenbrüder) birgt die Gefahr einer längerfristigen Abkapselung und der Entstehung eines religiösen Minderheitenstatus in sich« (Wagner 1982: 136). Dass auch die Rückkehr russischer Juden nach Deutschland keineswegs konfliktfrei verläuft, ist das Ergebnis einer Recherche von Richard Herzinger (Die Zeit 25.03.2004: 11): »Seit im September 2001 in Lübeck die erste jüdische Gemeinde nach der Schoah wieder gegründet wurde, sind außer in Bad Segeberg, in Elmshorn, Pinneberg und Ahrensburg weitere hinzugekommen. Dass sie bis heute von der staatlichen Teilhabe ausgeschlossen sind, hat seine Ursache in einer erbitterten innerjüdischen Auseinandersetzung.«

chen durch Festhalten an überlieferten Frömmigkeitsformen ihre landsmannschaftliche Identität und ihren siedlungsmäßigen Zusammenhang in der erzwungenen russischen Diaspora sicherten. Etwa 25 Prozent der Zuwanderer aus den Staaten der Russischen Föderation rechnen sich nach Auskunft des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) den genannten konfessionellen Richtungen zu.

Religiös indoktrinierter Tugendhabitus

Traditionell sind diese Gemeinschaften sehr dogmatisch und empfinden sich als Erneuerer des urchristlichen Gemeindelebens, wobei in Fortführung der puritanischen Bewegung und Geisteshaltung ein gottgefälliges und tugendhaftes Leben die oberste Maxime darstellen. Diese Werte, so die Meinung eines Mitglieds einer Baptistengemeinde, »im Gemischtwarenladen Deutschland« zu verwirklichen, erfordere »eine besondere Wachsamkeit und Widerständigkeit«. Durch Rückgriff auf tradierte Rollen, Regeln und Institutionen, die primär religiös legitimiert sind, soll das – gerade für Kinder und Jugendliche – allseits drohende Unheil abgewendet werden.

Theologisch konservative Einstellungen und eine strenge Ethik verbinden sich hier zu einem rigiden und sinnenfeindlichen Lebensstil. Denn Konsumgüter und Medien, Sport und Freizeitvergnügungen werden kategorisch abgelehnt. Das wichtigste Erziehungsziel ist »die innere und äußere Keuschheit«, so die von einer Fülle von Bibelzitaten begleitete Feststellung eines Mitglieds aus dem Ältestenrat einer baptistischen Gemeinde. Dieses tugendhafte Erziehungsziel im Alltag konkret einzulösen erfordere

- »ein schlichtes Äußeres« (für Mädchen bedeutet dies, dass sie nur lange Röcke und Kleider tragen dürfen, jedoch keine Hosen; ebenso verboten sind Schmuck, Make-up oder das Färben der Haare, die im Übrigen nur lang und als Zopf zu tragen sind; für die Jungen existiert ein striktes Bartverbot; ebenso untersagt ist das Tragen von Jeans oder offenen Hemden),
- »einen Verzicht auf weltliche Vergnügungen« (also kein Fernsehen und Kino, keine Disko- und Kneipenbesuche; auch Vereinsmitgliedschaften sind nicht gestattet),
- »einen christlichen Bekanntenkreis« (d.h. der Umgang mit nicht christlichen Spielkameraden oder Nachbarn ist untersagt; Heiraten ist nur zwischen Gemeindemitgliedern erlaubt) sowie
- »einen absolut sittlichen Lebenswandel« (d.h. vor allem kein vor-

ehelicher Sex, wobei es Gemeinden gibt, die stichprobenartig Atteste verlangen, die die Jungfräulichkeit beweisen sollen).

Analog zu der 1993 in den USA von einem Baptisten-Pfarrer initiierten »True-Love-Waits«-Bewegung[5] wird das Keuschheitsideal zu einer sexualmoralischen Norm erklärt, deren Übertretung nicht nur als Verlust der Reinheit gilt, sondern auch zu dem epidemischen Charakter von AIDS-Infektionen als Folge und Strafe für sexuelle Ausschweifungen in Beziehung gesetzt wird. Vor allem der Jungfräulichkeitskult findet in den russlanddeutschen Baptistengemeinden auf bedrückende Weise eine Fortsetzung und Steigerung. Denn während ihre amerikanischen Glaubensbrüder den »gefallenen Mädchen« in Form einer »second virginity« noch eine zweite Chance geben, bedeutet der voreheliche Verlust der Jungfräulichkeit hierzulande die Exkommunikation, d.h. den Ausschluss aus der Gemeinde.

Dass die religiös-moralischen Ansichten in den Freikirchler-Gemeinden die Toleranz des gesellschaftlichen Umfeldes nicht nur herausfordern, sondern bisweilen auch überfordern, zeigt sich vor allem im schulischen Kontext. Denn wem Stillarbeitsphasen im Vorschulunterricht »als Einfallstor des Teufels« gelten, »das man durch Dauerbeschäftigung geschlossen halten müsse«, wie eine Kindergärtnerin ihre konflikthaften Erfahrungen mit baptistischen Eltern beschreibt, der kann in einer säkularisierten Erziehungseinrichtung kaum auf Verständnis hoffen. Die Abmeldung aller Kinder aus dem Kindergarten, wie in diesem Fall geschehen, dürfte wohl keine Lösung sein, führt sie doch zu einer Akzentuierung kulturell-religiöser Unterschiede, die einer interreligiösen und interkulturellen Öffnung diametral entgegenstehen.

Die patriarchale Ordnung freikirchlicher Gemeinden

Wie weit gerade die kulturellen Muster der evangelikalen Gemeinden und die ihres jeweiligen sozialen Umfeldes auseinander liegen, zeigt sich in besonderer Weise an der patriarchalen Struktur der Lebenswelt

5 Mittlerweile hat diese Bewegung über 2,5 Millionen jugendliche Anhänger. Ihr jährliches Highlight ist ein am Valentinstag – auch via Internet (www.true lovewaits.com) – durchgeführtes Massengelöbnis, in dem die Initianten in einem feierlichen Zeremoniell einander versprechen und mit einem Ring besiegeln, dass sie jungfräulich in die Ehe gehen werden (vgl. Liebsch 2001).

dieser Gemeinden. Die Manifestationen von männlicher Dominanz offenbart sich dabei gleichermaßen – um eine Unterscheidung von Durkheim aufzugreifen – im sakralen wie im profanen Raum. Nur Männer können in den Ältestenrat gewählt werden, und nur sie dürfen predigen und Taufzeremonien abhalten; Bußrituale und Lebensbeichten, die heiratswillige Paare ablegen müssen, finden ausschließlich unter ihrer Ägide statt. Die Ältesten sind in Personalunion Priester, Gelehrte und Patriarchen. Sie verkörpern das kollektive religiöse Gedächtnis, verbunden mit einer Hoheit über die rituelle Praxis und einem privilegierten Zugang zur Weisheit und Wahrheit der puritanischen Tradition – im Sinne Webers sind sie die religiösen Virtuosen in den freikirchlichen Gemeinden.

Dem *religiösen* Führungsanspruch der Männer entspricht zugleich ein *lebensweltlicher*, bei dem die väterliche Autorität in der Familie und die männliche Herrschaft in der Gemeinde aufs Engste miteinander verbunden sind. Begründet werden die Vorrechte der Männer durch biblisch fundierte gottgefällige Unterordnung, wobei gerade die gottlosen Zustände der modernen Welt eine besondere Wachsamkeit und Widerständigkeit erfordern. Oder mit den Worten eines Mitglieds aus dem Ältestenrat einer baptistischen Gemeinde in der Eifel:

»In der Bibel heißt es, dass die Weiber ihren Männern untertan sein sollen. Wir leben danach, und wir schützen unsere Frauen, dass sie so leben können in der heutigen gottlosen Zeit. Aber eine gottgefällige Unterordnung, das fehlt in Deutschland und in Russland. Frauen wollen heute höher stehen als Männer. Aber wenn wir das erste Buch der Bibel lesen, so steht da: Erst der Mann und danach das Weib. Er soll jetzt nicht herrschen, aber er soll immer höher stehen und so die Familie leiten und führen. Denn Gott hat ihm mehr Verantwortung auch für die Frau und die Kinder anvertraut.«

Die männliche Vormachtstellung und die mit ihr verbundene besondere Verantwortungsethik haben einen gemeinsamen legitimatorischen Urgrund: Ein als männlich gedachter Gott gilt als das Urbild von Autorität schlechthin. Die wortwörtliche Lesart der Bibel wird dabei zur moralischen und praktischen Richtschnur des Handelns.

»Sie ist unsere Lebensgesetz«, sagt eine Baptistin, »und sie verteilt die Aufgaben zwischen Mann und Frau nach Gottes Willen. Jeder hat seinen Pflichtenkreis und seinen Verantwortungsbereich: Der Mann eher draußen in der Welt, wir Frauen eher drinnen im Haus. [...] Wir haben keine Zeit zu vergeuden.

Denn wie sagt der Volksmund so zutreffend: Müßiggang ist aller Laster Anfang.«

Das puritanische Ethos einer systematischen, rationalen und selbst kontrollierten Lebensführung wird in dieser Aussage ebenso sichtbar wie die Tradierung klassischer Geschlechterrollen. Dass ihre Fixierung aber auch als Zwanghaftigkeit und Repression erlebt wird, verweist auf einen Rollenkonflikt, in den vor allem Mädchen und jüngere Frauen in den evangelikalen Gemeinden geraten. Sehr deutliche Worte findet hierfür eine 22-Jährige:

»Bei uns heißt es, die Selbstverwirklichung im Beruf entspräche nicht der von Gott gewollten Frauenrolle. Die Frau solle nur den so genannten weiblichen Pflichten nachkommen, also Küche, Kinder und den Mann unterstützen. Und weil ich das nicht tun wollte, also mit breiten Röcken herumlaufen, die unten wie ein Zelt aussehen, und schon gar nicht mit zwanzig zu einer Gebärmaschine werden, war ich ein schlechtes Mädchen, ein sehr schlechtes Mädchen, für das sich meine Eltern geschämt haben. Sie mussten sich vor den Ältesten für mein Lotterleben entschuldigen.«

Diese Aussage enthält drei unterschiedliche Bedeutungsebenen. Erstens verdeutlicht sie, dass eine an Intensität kaum noch zu steigernde religiöse Unterweisung nicht zwangsläufig zu einer nachzuahmenden Identifikation führt. Zweitens wird hier das Aufeinanderprallen kultureller Gegensätze sichtbar, die vor allem Jugendliche vor ein normatives Entscheidungsdilemma stellen können. Und drittens zeigt sich hier, dass in die patriarchale Ordnung bestimmte Gefühlskonstellationen und Bußpraktiken eingewoben sind, die zu ihrer Stabilisierung beitragen, denn die freikirchlichen Gemeinden konstruieren einen Zusammenhang zwischen Scham, Schuld und Vergebung, in welchem Normverstöße mit Beschämung einhergehen, Schuld als eine notwendige Begleiterscheinung der Abweichung angesehen wird und die Ehrenrettung nur über öffentliche Reuerituale möglich ist.

Allerdings haben wir in diesem Kontext deutliche Hinweise auf eine geschlechtsspezifische Doppelmoral gefunden. Während Männer und Frauen – durch welche Umstände auch immer – gleichermaßen Schuld auf sich laden können, scheint der damit verbundene Prestige- und Statusverlust für Frauen ungleich höher zu sein. Dies zeigt sich besonders drastisch an den Buß- und Strafformen. Während Männer »sich durch das Bereuen und einen kleinen Obolus in die Gemeinde-

kasse gewisse Freiheiten immer wieder nehmen können«, so eine Mitarbeiterin eines privaten Bildungsträgers, wird ein Sündenfall bei Frauen, insbesondere wenn es um die Verletzung von Keuschheitsgeboten geht, sehr viel schwerwiegender geahndet. Eine junge Baptistin schildert die Beschämung – zutreffender: Stigmatisierung –, die vor allem mit dem Verlust der Jungfräulichkeit verbunden ist, in einer Weise, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lässt:

»Sex, Aufklärung, ja sogar Händchenhalten, alles ist tabu. Man ist für einen Jungen vorbestimmt, sagte mir meine Mutter. Daran glaube ich zwar nicht, aber ich soll den Jungen heiraten, den mir Gott vorbereitet hat. [...] Und wenn man vorher einen Freund hatte, muss man vor der Hochzeit alles auspacken, bis ins intimste Detail, und das ist oft peinlich. Und wenn du da rein kommst und keine Jungfrau mehr bist, darfst du auch keinen Schleier tragen. Dann ist für jedermann sichtbar, dass du vorher schon mal mit jemandem was hattest. So als Strafe, weil du deine Perle verloren hast. Und dein Mann wird immer denken, ich hab' mich so lange aufbewahrt für dich, aber ich bin nicht der Erste. Es kann einem eigentlich nichts Schlimmeres passieren.«

Die Gemeinde als moralisches Tribunal, rigide Formen religiös motivierter sozialer Kontrollen, tradierte Geschlechterrollen und eine an den puritanischen Idealen der Reinheit, Mäßigung und Enthaltsamkeit orientierte Tugendlehre: Diese Strukturmerkmale der freikirchlichen Sinn- und Sozialwelt rufen zwangsläufig Assoziationen zu Max Webers Herrschaftssoziologie hervor. Weber (1972) hat verfestigte und institutionalisierte Autoritätsbeziehungen als »Typen der Herrschaft« beschrieben und religiös legitimierte Herrschaftsverhältnisse dabei als »traditionale Herrschaft« gekennzeichnet. Die evangelikalen Gemeinden der russlanddeutschen Aussiedler, auf die wir in unserer Untersuchung gestoßen sind, repräsentieren fraglos einen Typus traditionaler Herrschaft. Ob und inwieweit gerade junge Menschen in diesem religiösen Gemeinde- bzw. Herrschaftsverband heimisch werden – im Weberschen Sinne geht es also um die Frage der Fügsamkeitsmotive –, soll im Folgenden noch etwas genauer beleuchtet werden.

Gegenmoderne Welten zwischen Integration und Exklusion

Zunächst einmal führt die Beantwortung dieser Frage zu einer ganz grundsätzlichen soziologischen Einsicht, die George Herbert Mead (1969: 340) auf den Punkt gebracht hat: »Wir sind, was wir sind, durch unser Verhältnis zu den anderen.« Das bedeutet, die Identität des Ein-

zelnen und die kollektive Identität sind (nicht nur in der religiösen Dimension) in einer Weise miteinander verwoben, dass beide nur in einem kommunikativen Netzwerk stabilisiert werden können. Aber wie gehen nun gerade Heranwachsende mit einer Situation um, in der die kommunikativen Bezüge und die darin gemachten Erfahrungen höchst ambivalent – um nicht zu sagen: antagonistisch – sind. Auf der einen Seite die extrem religiös geprägte und durch Verzicht und Unterordnung bestimmte Lebensführung in der evangelikalen (Gesinnungs-)Gemeinde, auf der anderen Seite ein kaum noch durch Glaubensvorschriften beeinflusstes laizistisches Umfeld, in dem Konsum und Vergnügen mit einer wachsenden Zahl von selbstbestimmten Wahlentscheidungen, die alle Lebensbereiche betreffen, Hand in Hand gehen. Hier eine an unverbrüchlichen Traditionen und fest gefügten Hierarchien ausgerichtete geschlossene Welt, dort eine offene Optionenwelt, deren Herausforderungen ein Jugendlicher in einem im Jahr 2000 durchgeführten Jugendsurvey so beschrieben hat: »Ich muss mein Leben selber meistern!« (vgl. Vogelgesang 2001). Sehr viel weiter können Lebenswelten nicht auseinander liegen.

Es ist leicht nachzuvollziehen, dass Eltern ihre Kinder vor dem Pluralismus der Außenwelt schützen wollen, um deren religiös geleitete Erziehung und Lebensführung nicht zu gefährden. Aber die Rigidität und Intoleranz, mit der sie dies tun, erinnert an Adornos (1973) Studie über den »autoritären Charakter«, also jenen Identitätstypus, der angesichts vorhandener Normen- und Rollenambiguitäten und eines befürchteten moralischen Zerfalls in doktrinären Ordnungsvorstellungen Zuflucht nimmt. Mit einer strikten Verbotspolitik die den Verzicht auf Medien ebenso einschließt wie Verbote mit ungläubigen Kindern[6] Kontakt aufzunehmen, oder die Weigerung, ihre Kinder an bestimmten Schulveranstaltungen (von Klassenfahrten bis zum Sexualkundeunterricht) teilnehmen zu lassen, versuchen diese Eltern eine Insel-Situation zu schaffen, »ein Bollwerk«, so ein Mitglied des Ältestenrates, »damit das Chaos und der Sündenpfuhl da draußen nicht an das Herz der Kinder dringen«.

Auch wenn es eine eigenständige Fragestellung wäre, die imaginierten Katastrophen-Szenarien und Untergangs-Panoramen der orthodoxen deutsch-russischen Freikirchler in den Kontext einer tradier-

6 Dabei bezieht sich dieses Verbot nicht nur auf bewusst gesuchte Kontakte zur gemeinsamen Freizeitgestaltung, sondern auch auf ›zufällige‹ Situationen, etwa auf dem Schulweg oder an der Bushaltestelle.

ten Eschatologie zu stellen – die Schattenseiten eines sich daraus ergebenden ›bewahrenden‹ Sozialisationsmodus sind unübersehbar. Eine übersteigerte und bis zum Fanatismus reichende Identifikation mit der religiösen Lebenswelt ist eine der möglichen Reaktionsweisen, die wir bei den Jugendlichen beobachtet haben. Der folgende Auszug aus einem Interview mit einer 20-jährigen Aussiedlerin, die ihre Gemeinde mittlerweile verlassen hat, gewährt Einblicke in Frömmigkeitsformen und Anpassungsstrategien, die Zweifel, Konflikte und Verunsicherungen, wie sie für die Adoleszenz ganz allgemein bezeichnend sind, gleichsam rituell ruhigstellen:

»Manche Jugendliche sind einfach fanatisch. Oder wie soll man das sonst nennen, wenn ein junger Mensch drei Tage fastet, vier Tage fastet, nur morgens was trinkt und ansonsten nur betet. Dann gibt es welche, die lachen kaum, sind immer todernst. Alles was ein bisschen mit Witz zu tun hat, also jede kleine Berührung mit der normalen Welt, wird so angesehen, als hättest du gerade etwas Schreckliches begangen. Diese Blicke können töten. Sie beten mehrmals am Tag oder vielleicht ständig in Gedanken sogar. Die lesen ständig die Bibel, haben keinen Kontakt mit anderen. Sie werfen nie einen Blick auf Frauen.«

Inwieweit diese schon fast monastische Selbstdisziplinierung den Einflüssen pluralistischer Erfahrung und Reflexion widersteht und in ein stabiles Selbst mündet, ist fundiert nur durch eine Kombination von psychologischen und soziologischen Längsschnittbeobachtungen zu beantworten. Allerdings gibt es deutliche Anzeichen dafür, dass die religiösen und lebensweltlichen Totalitätsansprüche Jugendliche überfordern und zu einer klassischen *double bind-Situation* führen. So leugnen manche einfach ihre baptistische Konfession, andere führen ein Doppelleben oder instrumentalisieren religiöse Wahrheiten für weltliche Absichten und Handlungen. Eine beliebte Strategie, um beispielsweise die elterliche Autorität bei der Partnersuche zu unterlaufen, schildert ein 24-Jähriger: »Einige verknallen sich und behaupten dann, Gott hätte es ihnen offenbart. Das sind die schlauen Leute.« Diese partiellen bzw. temporären Ausbrüche aus der religiösen Welt der evangelikalen Gemeinden scheinen zudem von sehr massiven Verunsicherungen begleitet zu sein; oder mit den Worten einer weiblichen Jugendlichen:

»Diese Gefühl, in zwei Welten zu sein, das nagt in dir. [...] Und wenn du dir selbst keinen Stress machst, dann die anderen. Wenn ich z.B. in die Disko

ging, wurde ich von meinen Freunden in der Gemeinde nicht akzeptiert, sie haben mich Baptistenschlampe genannt. Das war wirklich hart für mich, ich wusste nicht mehr, wohin ich gehöre. Ich wusste, wenn ich dahin gehe, bin ich schlecht. [...] Eine Mitte gibt es nicht.«

Die hier beschriebenen Angst erzeugenden Ambivalenzgefühle und Identitätskrisen sind Ausdruck eines inneren Zwiespalts und einer widersprüchlichen Lebenssituation, die nicht wenige Jugendliche dazu veranlasst, ihre Familie und Gemeinde zu verlassen. Manche kommen aber durch freiwillige Exklusion lediglich einer erzwungenen zuvor: »Wenn du mal dagegen bist oder etwas daneben machst, kann es sein«, so ein Jugendlicher, »dass du ausgeschlossen wirst, ohne weiteres.« Die in den Gesprächen öfter verwendeten Gefängnis- und Ghetto-Metaphern verdeutlichen, als wie bedrückend Jugendliche die in den religiösen Enklaven herrschenden Autoritäts- und Sanktionsmechanismen empfinden. Um diesem Netzwerk von Kontrollen zu entgehen, sich gleichsam der »Dispositive religiöser Macht«, um einen Foucaultschen Terminus zu verwenden, zu entledigen, reagieren die Jugendlichen mit temporären oder endgültigen Ausbrüchen. Dass diese aber keineswegs mit einer Befreiung und dem Aufbau stabiler Selbststrukturen und Sozialbeziehungen einher gehen müssen, hat uns die Leiterin einer Hauptschule aus eigener, leidvoller Erfahrung geschildert:

»Wir beobachten leider immer wieder, dass sie später Probleme bekommen werden. Wenn sie sich ganz an ihre Religion halten, haben sie Probleme, dass sie Kontakt bekommen mit anderen, und wenn sie aus dem Elterhaus raus gehen oder raus gegangen werden, dass sie auf die schiefe Bahn geraten, weil sie mit der neu gewonnen Freiheit nicht klar kommen. Von einem Schüler weiß ich, dass er heute im Gefängnis sitzt. Der hat Freiheit mit Regellosigkeit verwechselt.«

Fazit: Konfessionelle Apartheid und religiöse Segregation

Noch bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts waren die konfessionellen Konturen des Alltags – zutreffender: dessen Spaltungen – allgegenwärtig. Der Religionssoziologe Michael Ebertz (2003: 17) erinnert an einige Beispiele »konfessioneller Apartheid« aus dieser Zeit:

»Es ist noch gar nicht lange – gut 40 Jahre – her, dass in einer hessischen

Kleinstadt eine Ligusterhecke auf einem Kinderspielplatz die Kleinen nach Konfessionen getrennt zu spielen zwang oder dass an der Pädagogischen Hochschule in München der Sportunterricht nach Konfessionszugehörigkeit getrennt stattfand [...] oder die kirchliche Jugendarbeit als binnenkonfessioneller Heiratsmarkt wirkte.«

Aus heutiger, ökumenisch geprägter Sicht erscheinen solche konfessionell indoktrinierten Beziehungsmuster und Lebensstile als Relikte einer religiösen Vormoderne. Dass sie aber – gewissermaßen in religiösen Enklaven – noch immer bzw. wieder existieren, lässt sich an katholisch-fundamentalistischen Protestbewegungen (z.B. der Kirche von Marcel Lefèvre) genauso zeigen, wie am geschlossenen Weltbild zahlreicher kultischer Milieus, Weltanschauungsgruppen und Sekten. Wie unsere Untersuchung gezeigt hat, zeichnet sich auch in einigen (reimportierten) evangelikalen Freikirchen von Russlanddeutschen eine unheilige Allianz zwischen puritanischer Orthodoxie, kulturellem Traditionalismus und (neuen) Formen sozialer Abschottung ab. Auch wenn sich aufgrund unseres fallbezogenen Zugangs Repräsentationsschlüsse verbieten und, so die Mitarbeiterin eines privaten Bildungsträgers, »diese religiösen Gefängnisse sich nicht auf immer und ewig in dieser Form halten werden«, repräsentieren sie doch prototypische Beispiele für einen starken Trend unter den Russlanddeutschen, ihre freikirchliche Tradition auch in Deutschland fortzuführen, wobei die Gemeinderegeln einen Exklusivitätsstatus haben, der die Ausbildung von Parallelwelten forciert.

Dass diese Gemeindefixierung und Abschottungsmentalität aber nicht ausschließlich religiöse Wurzeln hat, sondern ganz generell mit dem Schicksal der Aussiedler während und nach dem Zweiten Weltkrieg in Russland zusammenhängt, hat der Migrationsbeauftragte der evangelischen Kirche Rheinland-Pfalz, der selbst aus Kasachstan nach Deutschland ausgesiedelt ist, in einem Experteninterview nachdrücklich herausgestellt:

»Was Sie als Soziologe heute bei den Aussiedlern beobachten und als Segregation bezeichnen, hat eine lange Vorgeschichte. Es war in erster Linie die Stalin-Zeit, in der die nach Sibirien oder Mittelasien verschleppten Deutschen nur deshalb überlebt haben, weil sie Untergrundkirchen und Notgemeinschaften gebildet haben. Nur hier in diesen Schutzräumen konnte man den Bedrohungen und Schikanen von außen einigermaßen entgehen. Als Einzelner in den Erdlöchern von Karaganda hatte niemand eine Chance. Diese Erfahrung ist in

den Leuten drin, und viele Erzählungen sorgen dafür, dass sie auch nicht vergessen werden. Dass man auch in Deutschland – das ist ja für die meisten eine neue Fremde – jetzt wieder versucht, zusammen zu wohnen und eine Gemeinde zu bilden, hat auch mit dieser Vorgeschichte zu tun.«

Auch wenn man bei den sozialen Exklusionstendenzen der Aussiedler, die wir gegenwärtig beobachten, das historische Erbe nicht vernachlässigen darf, kommt der Grad der Abkapselung und des Rückzugs in den evangelikalen Gruppen fast einer Ghetto-Situation gleich. »Ein ganz krasses Beispiel ist eine Pfingstgemeinde«, so eine Mitarbeiterin des Landesübergangswohnheims Osthofen in Rheinland-Pfalz:

»Die haben ihre Gemeinde in der Gemeinde gebaut, mit eigener Kirche und allem und haben da vollkommen alleine gelebt. Die wollten eigentlich von niemand etwas wissen. Das ging sogar so weit, dass Lehrer hier angerufen und gefragt haben: Was sollen wir denn mit den Kindern den ganzen Tag machen? Die laufen mit dem Kopftuch rum, machen im Sportunterricht nicht mit, ziehen keinen Badeanzug an, die Eltern haben auch teilweise die entsprechenden Seiten aus dem Biologiebuch herausgerissen, damit das Kind auch bloß nicht verdorben wird.«

Dass der puritanisch geprägte Lebensstil Heranwachsende aber auch überfordern kann, ist in den Gesprächen mit den Jugendlichen und anderen Schlüsselpersonen in ihrem Umfeld sehr deutlich geworden, denn trotz sozial-räumlicher Selbstghettoisierung und z.T. sehr rigider Kontroll- und Sanktionspraktiken wird das Kennenlernen von anderen – in den Augen der Erwachsenden ›sündigen‹ – Lebensformen nicht verhindert. Zwar werden diese Jugendlichen in einen Rollen- und Wertekosmos hinein sozialisiert, der sich zum Teil diametral von dem ihrer deutschen Altersgenossen unterscheidet, aber sie werden mit diesen Ambivalenzen auch allein gelassen. Der sozial-moralische Schutzwall vermittelt nicht unbedingt Ich-Stärke, wie viele Eltern glauben, sondern kann existenzielle Verunsicherungen und Identitätskrisen auslösen. Lena Klassen, die lange Jahre in einer Baptistengemeinde gelebt hat, schildert in ihrem autobiografischen Roman »Himmel, Hölle, Welt« sehr ausführlich ihre Erfahrungen und kommt zu einem sehr kritischen Urteil über die »Brüdergemeinden« der Russlanddeutschen – eine Einschätzung, der wir uns in vielen Punkten anschließen können:

»Ich stelle die Behauptung auf, dass es weniger um gelebtes Christsein als um eine aus einer Diktatur hinübergerettete Tradition geht – um eine christliche Sekte, die ihren Mitgliedern dermaßen strenge Verhaltensregeln auferlegt, wie sie niemand, der in einer Demokratie aufgewachsen ist, der in einer durchschnittlichen deutschen Familie erzogen wurde, auf sich nehmen würde oder könnte, ohne daran zu zerbrechen« (Klassen 2001: 199f.).

Literatur

Adorno, Theodor W. (1973): *Studien zum autoritären Charakter,* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Amann, Klaus/Hirschauer, Stefan (1996): »Die Befremdung der eigenen Kultur«. In: dies. (Hg.), *Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnografischen Herausforderung soziologischer Empirie,* Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 7-52.

Arbeitsstelle Kinder- und Jugendkriminalitätsprävention (Hg.) (2002): *Die mitgenommene Generation. Aussiedlerjugendliche – eine pädagogische Herausforderung für die Kriminalitätsprävention,* München: Deutsches Jugendinstitut.

Brüß, Joachim (2003): »Soziale Nähe und Distanz zwischen deutschen, türkischen und Aussiedler-Jugendlichen«. In: Axel Groenemeyer/Jürgen Mansel (Hg.), *Die Ethnisierung von Alltagskonflikten,* Opladen: Leske + Budrich, S. 109-134.

Dietz, Barbara/Roll, Heike (1998): *Jugendliche Aussiedler – Porträt einer Zuwanderungsgeneration,* Frankfurt am Main/New York: Campus.

Ebertz, Michael N. (2003): *Aufbruch in die Kirche,* Freiburg i.Br.: Herder.

Eckert, Roland et al. (1999): »Bilder und Begegnungen: Konflikte zwischen einheimischen und Aussiedlerjugendlichen«. In: Klaus J. Bade/Jochen Oltmer (Hg.), *Aussiedler: Deutsche Einwanderer aus Osteuropa,* Osnabrück: Rasch, S. 191-205.

Gemende, Marion (2002): *Interkulturelle Zwischenwelten. Bewältigungsmuster des Migrationsprozesses bei Migrantinnen in den neuen Bundesländern,* Weinheim/München: Juventa.

Gillespie, Marie (1995): *Television, Ethnicity and Cultural Change,* London/New York: Routlegde.

Henkel, Reinhard (1994): »Binnenintegration als Faktor für die Eingliederung russlanddeutscher Aussiedler in die Bundesrepublik

Deutschland. Das Beispiel zweier Gemeinden in Rheinhessen«. In: Manfred Domrös/Walter Klaer (Hg.), *Festschrift für Erdmann Gormsen zum 65. Geburtstag*, Mainz: Geografisches Institut der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz, S. 445-458.

Klassen, Lena (2001): *Himmel, Hölle, Welt*, Lage-Hörste: BMV Verlag Robert Burau.

Klaube, Manfred (1991): *Die deutschen Dörfer in der westsibirischen Kulunda-Steppe: Entwicklung, Strukturen, Probleme*, Marburg: Elwert.

Liebsch, Katherina (2001): *Panik und Puritanismus*, Opladen: Leske + Budrich.

Mead, George H. (1969): *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Meister, Dorothee (1995): »Medienwelten sind überall – oder was haben Massenmedien und (Ent-)Differenzierungsprozesse mit jugendlichen Migrantinnen und Migranten zu tun?« In: Jürgen Lauffer/Ingrid Volkmer (Hg.), *Kommunikative Kompetenz*, Opladen: Leske + Budrich, S. 254-269.

Miller, Daniel/Slater, Don (2000): *The Internet: An Ethnographic Approach*, Oxford: Berg.

Reimer, Johannes (1999): »Geografische Ausbreitung freikirchlicher Aussiedler aus der GUS in Deutschland«. In: Manfred Büttner (Hg.), *Beziehungen zwischen Religion (Geisteshaltung) und wissenschaftlicher Umwelt (Theologie, Naturwissenschaft, Musikwissenschaft)*, Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang, S. 109-118.

Schäfer, Heiner (2002): »Junge Russen in Deutschland – Aussiedler verloren zwischen Herkunft und Zukunft«. In: Arbeitsstelle Kinder- und Jugendkriminalitätsprävention (Hg.), *Die mitgenommene Generation. Aussiedlerjugendliche – eine pädagogische Herausforderung für die Kriminalitätsprävention*, München: Deutsches Jugendinstitut, S. 12-67.

Strobl, Rainer/Kühnel, Wolfgang (2000): *Dazugehörig und ausgegrenzt. Analysen zu Integrationschancen junger Aussiedler*, Opladen: Leske + Budrich.

Vogelgesang, Waldemar (2001): *»Meine Zukunft bin ich!« Alltag und Lebensplanung Jugendlicher*, Frankfurt am Main/New York: Campus.

Wagner, Ernst (1982): »Zur soziokulturellen und kirchlich-religiösen Eingliederung«. In: Hans Harmsen (Hg.), *Die Aussiedler in der Bundesrepublik Deutschland*, Wien: Böhlau, S. 111-138.

Weber, Max (1966): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band III, Tübingen: Mohr.

Weber, Max (1972): *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. Auflage, Tübingen: Mohr.

Weiß, Hans-Jürgen/Trebbe, Joachim (2001): *Mediennutzung und Integration der türkischen Bevölkerung in Deutschland*, Potsdam: GöFaK Medienforschung GmbH.

Ankunfts- und neuer Lebensort: selbst- versus fremdbestimmt

Identitätsstrategien von jungen ›Russen‹ in Berlin. Ein Vergleich zwischen russischen Deutschen und russischen Juden

Astrid Baerwolf

Die Migrationsregime

Zu einer Zeit, als in der deutschen Migrationspolitik noch der Satz galt »Deutschland ist kein Einwanderungsland«, gab es zwei Zuwanderungsgruppen, denen die Bundesrepublik Deutschland aus politisch-historischer Verpflichtung[1] einen privilegierten Status im Vergleich zur sonst üblichen restriktiven Aufnahmepraxis gewährte. Seit Beginn der 1990er Jahre bis heute übersiedelten ca. 1,75 Millionen russische Aussiedler und ca. 170.000 russische Juden nach Deutschland (vgl. Bundesamt für die Anerkennung ausländischer Flüchtlinge 2003). Dabei handelt es sich um Einwanderer, die im Rahmen spezieller Zuwanderungsregelungen[2] aufgenommen werden und deren Migra-

1 Die Aufnahme der Aussiedler und Kontingentflüchtlinge hat weder mit volkswirtschaftlichen Notwendigkeiten zu tun, wie beispielsweise die Anwerbung von Gastarbeitern, noch mit abstrakten moralischen oder ausschließlich humanitären Beweggründen, wie bei der Aufnahme von Asylbewerbern. Für die Aufnahme von Aussiedlern schuf die Bundesrepublik Deutschland gesetzliche Rahmenbedingungen, die nicht im Grundgesetz vorgesehen waren: Zum einen wurde in humanitärer Hinsicht von verstärkten staatlichen Repressionen und einem Assimilationsdruck, dem die Aussiedler in ihren Herkunftsgebieten ausgesetzt waren, ausgegangen; zum anderen dienten Aussiedler der bundesdeutschen Nachkriegspolitik als politisches Druckmittel im Rahmen der Systemkonfrontation (vgl. Ingenhorst 1997). Den symbolischen Rahmen für die Zuwanderung der russischen Juden bilden die Argumentation um die besondere Verantwortung Deutschlands angesichts der NS-Geschichte sowie die damit zusammenhängende Erwartung, mit den Einwanderern die kleinen und überalterten jüdischen Gemeinden wiederbeleben zu können (vgl. Becker 2001a).

2 Beide Einwanderungsgruppen, die russischen Juden und die Aussiedler, sind gegenüber anderen Einwanderungsgruppen privilegiert, was ihren Rechtsstatus und die damit verbundenen Ansprüche auf Sozialleistungen angeht. Aussiedler erhalten nach wenigen Wochen einen deutschen Pass und das Wahlrecht. Jüdische Kontingentflüchtlinge reisen mit dem Status eines

tionsprozesse – so meine Ausgangsthese – ganz wesentlich von den ethnisch definierten Einwanderungsvorgaben der deutschen Aufnahmegesellschaft vorstrukturiert und gelenkt werden.

Die Voraussetzung für die Migration nach Deutschland ist für beide Gruppen die ethnische Zugehörigkeit – die jüdische für die russischen Juden, die deutsche für die Spätaussiedler –, die sich damit an der Nationalität der Einwanderer in der Sowjetunion orientiert. Migrationstheoretisch spricht man in diesem Zusammenhang von zwei Migrationsregimen mit unterschiedlichen Einwanderungstoren. Das eine Einwanderungstor ist die Deutschstämmigkeit, das andere – für die zahlenmäßig wesentlich kleinere Gruppe – die jüdische Nationalität. Das bedeutet, dass beiden Gruppen von Anfang an ein Bekenntnis ethnischer Zugehörigkeit abverlangt wird und sie je nach ethnischer Zuschreibung dem entsprechenden Einwanderungstor und dem damit verbundenen Rechtsstatus zugeordnet werden. Die Migrationsregime geben den post-sowjetischen Migranten also einen jeweils unterschiedlichen Status vor, der beiden Gruppen die Einreise erlaubt und sie mit je unterschiedlichen sozialen Leistungen versorgt; der ihnen eine Gruppenzugehörigkeit zuweist, sie mit bestimmten Erwartungshaltungen in der Aufnahmegesellschaft konfrontiert und ihnen damit auch Identifikationsmöglichkeiten anbietet – kurz, einen Status, der die Lebenssituation der Zuwanderer erheblich strukturiert.

Fragestellung und Feldzugang

Die ethnisch definierten Einwanderungswege nach Deutschland, die die Lage der Migranten schon bestimmen, bevor sie ihr Land verlassen, lenken ihre Schritte also ganz wesentlich. In vergleichender Perspektive geht es im Folgenden darum, wie sich die deutsche Migrationspolitik mit ihren Identität konstruierenden Vorgaben für beide post-sowjetischen Migrantengruppen jeweils auswirkt; mein Augenmerk gilt dabei besonders den jungen Migranten.[3] Die völlige Trennung beider

Flüchtlings nach der Genfer Flüchtlingskonvention in Deutschland ein. Sie werden nicht sofort deutsche Staatsbürger, aber mit ihrem besonderen ausländerrechtlichen Status können sie nach sieben Jahren einen deutschen Pass beantragen.

3 Zumindest innerhalb der zahlenmäßig stärkeren Gruppe der Spätaussiedler sind die 16- bis 26-Jährigen im Vergleich zur bundesdeutschen Be-

Gruppen in Bezug auf Einwanderungstor und Sozialleistungen sowie die Abgrenzung voneinander in der gegenseitigen Wahrnehmung stehen im Gegensatz dazu, dass ihnen bis vor kurzem die sowjetische Staatsangehörigkeit gemeinsam war, dass sie die gleiche Sprache sprechen (das häufig zitierte verbindende Element aller Nationalitäten in der Sowjetunion) und dass sie in der öffentlichen Wahrnehmung in Deutschland als Russen bzw. russische Einwanderer zusammengedacht werden. Doch mit der ethnischen Zuschreibung, die sowohl der sowjetischen Nationalitätenpolitik als auch der Politik der deutschen Aufnahmegesellschaft zugrunde liegt, wird unweigerlich an die ›eigentliche‹ Herkunft erinnert. Dazu müssen sich die jungen Einwanderer verhalten. Neben dem generationsspezifischen Gegensatz zwischen den jungen Migranten und ihren Familien wird hier deshalb vorrangig untersucht, ob und wie sich die statusbedingte ethnische Segregation auf Lebensentwürfe, Lebensstile und Gruppenbildungsprozesse der Jugendlichen auswirkt. Wie also werden insbesondere die Schritte der jugendlichen Migranten unter den russischen Deutschen und russischen Juden durch den Einreisestatus gelenkt, und welche Identitätsstrategien ergeben sich für sie aus den normierenden Vorgaben der Migration? Von zentraler Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Frage, ob das Selbstverständnis bzw. die Identität – man könnte es auch das Zugehörigkeitsgefühl nennen – tatsächlich über ›Kultur‹ oder ›Ethnizität‹ definiert wird oder ob andere Identifikationen wichtiger sind. Es wird davon ausgegangen, dass die Migration einen Bruch in der Biografie der Beteiligten (gleich welchen Alters und welcher Herkunft) darstellt und von den Migranten eine Neuformulierung ihres Selbstverständnisses fordert. Dabei wird Migration als ein Prozess gedeutet, der nicht mit der Ankunft in Deutschland beendet ist (vgl. Becker 2001a), sondern in dessen Verlauf die Jugendlichen ihre Identitätsstrategien auch und vor allem am Ankunftsort verhandeln müssen.

Meine Forschung im Feld ›Junge Russen in Berlin‹ begann mit teilnehmender Beobachtung in Berliner Jugendclubs, die hauptsächlich von russischsprachigen Jugendlichen besucht und auch von ›Russen‹ betrieben werden.[4] In den Clubs war zu beobachten, in welche

völkerungsstruktur mit einem Anteil von bis zu 30 Prozent deutlich überrepräsentiert (vgl. Bundesverwaltungsamt 2000).

4 Russische Jugendclubs und Diskotheken: *Schalasch* (Mitte), *Voltastraße* (Wedding), *C4* (Charlottenburg), *Kalinka* (Marzahn), *Tusowka* (Kreuzberg), *Russendisko* (Mitte), *Dom Kulturui (DKB*, Mitte).

Gruppenzusammenhänge sich die Jugendlichen begeben, wie und mit wem sie ihre Freizeit verbringen, welche Sprache sie vorwiegend sprechen und wie sie diese Anlaufstellen nutzen, die verbunden mit ihrer Herkunft und ihrem Einreisestatus Gemeinsamkeiten und Gruppenzugehörigkeit suggerieren. Dabei zeigte sich insbesondere, wie sich in den kulturellen Angeboten der jeweiligen Zuwanderergruppe die von deutscher Seite vorgegebenen Identitätsangebote nach den getrennten Kategorien des ›Deutschseins‹ bzw. des ›Jüdischseins‹ reproduzieren. Das heißt, es gibt kaum Orte in Berlin, an denen man russische Juden und russische Deutsche zusammen antrifft. Über das Dabeisein in teilnehmender Beobachtung in den Jugendclubs und durch zahlreiche Gespräche mit den Jugendlichen beider Einreisegruppen bekam ich ein Gefühl für die Atmosphäre des jungen russischen Berlin.

Vor allem aber stützen sich meine Ergebnisse auf leitfadenorientierte Interviews mit sechs Jugendlichen aus diesem Kontext. Dabei ging es um deren individuellen Migrationsverläufe und um die Stationen ihres Migrationsprozesses: die Ausreiseentscheidung, erste Erfahrungen in der Aufnahmegesellschaft, ihre gegenwärtige Lebenssituation, ihre Zukunftsvorstellungen sowie ihr soziales Umfeld. Es handelt sich um zwei junge russische Deutsche, um drei junge russische Juden und um eine junge russisch-deutsche Jüdin. Es wurde der Frage nachgegangen, wie die sechs Interviewpartner ihr identifikatorisches Selbstverständnis im Migrationsverlauf und Ankommensprozess sowohl auf individueller als auch auf kollektiver Ebene verhandeln. Statt ausführlicher Porträts der einzelnen Personen sollen in diesem Rahmen die folgende Tabelle als Überblick sowie die anschließende etwas ›geraffte‹ Darstellung der Ergebnisse meiner Studie[5] genügen.

5 Mein Beitrag basiert auf den Ergebnissen der Feldforschungen und Interviews, die ich im Rahmen meiner Magisterarbeit an der Humboldt-Universität zu Berlin (2002) und des vorausgegangenen Studienprojektes *Durch Europa. In Berlin. Studien zu europäischen Communities in Berlin* (vgl. Baerwolf 2000) durchgeführt habe.

Tabelle 1: Die Protagonisten der Interviews (Stand 2002)

Name	Status	Jahr der Einreise	Alter	Beschäftigung	Wohnort in Berlin
Dimitri	russischer Jude	1991	23	studiert Sozialwissenschaften	Prenzlauer Berg
Katia	russische Jüdin	1994	23	studiert Pharmazie	Charlottenburg
Aleksej	russischer Jude	1996	23	studiert Wirtschaftsinformatik	Tempelhof
Nadine	Spätaussiedlerin	1993	24	Bürokraft	Hohenschönhausen
Michael	Spätaussiedler	1996	23	studiert Informatik	Charlottenburg
Lida	russisch-deutsche Jüdin	1996	23	auf der Suche	Wedding

Angesichts der deutschen Migrationspolitik, die den jungen post-sowjetischen Migranten einen offiziellen Rahmen für die Suche nach eigenen Identitätsformen setzt, geht es nun um deren jeweiligen Umgang mit der Vermittlung von vorgegebenem Status und eigener Identität. Was bedeutet es für sie, als Spätaussiedler oder als russische Juden in Deutschland zu leben? Dabei soll der Frage nach Ethnizitätsbezügen zwar nachgegangen werden, aber ohne den jugendlichen Migranten a priori eine bestimmte kulturelle oder ethnische Identität zu unterstellen.

An ihren Aufenthaltsstatus und die ihnen zugewiesene Gruppenzugehörigkeit sind Erwartungen geknüpft, die mit den Erfahrungshintergründen der Migranten oftmals kollidieren oder sie zumindest vor schwierige, z.T. widersprüchliche Identitätsanforderungen stellen. Statt von vermeintlich klar unterscheidbaren Gruppenidentitäten zwischen Aussiedlern einerseits und russischen Juden andererseits auszugehen oder den ethnischen Kategorisierungen der Migrationspolitik zu folgen, sind diese deshalb selbst Gegenstand der Untersuchung. Die Identitätsstrategien der Jugendlichen werden sowohl aus ihren sozialen Erfahrungen in der Einwanderungsgesellschaft sowie aus bestimmten Anerkennungsdefiziten heraus abgeleitet und erklärt als auch ins

Verhältnis zu Herkunft, Familiengeschichte und Ausreisemotivation gesetzt. Hier soll zum einen deutlich gemacht werden, wie die jugendlichen Migranten der migrationspolitischen Anforderung, sich als Deutsche oder als Juden zu integrieren, individuelle Identitätsentwürfe entgegensetzen. Zum anderen soll die Wirkungsweise der von der deutschen Aufnahmepolitik vorgegebenen Ethnisierungsdiskurse im Hinblick auf die symbolische Konstruktion von Gruppenidentitäten aufgezeigt werden.

Aufnahmestatus, Ethnizität und Identifikation

Die sowjetische Nationalitätenpolitik steuerte und fixierte mit dem ›fünften Punkt‹ im Pass, unter dem die jeweilige Nationalität festgehalten wurde, das ethnische Zugehörigkeitsprinzip administrativ. Der fünfte Paragraph in allen bürokratischen Unterlagen und persönlichen Dokumenten betonte, trotz starker Assimilierungstendenzen und Russifizierungsmaßnahmen, den ›eigentlichen Ursprung‹, weil durch den Passeintrag auf die ethnische Herkunft verwiesen wurde. Die nationale Zugehörigkeit wurde jedoch der supraethnischen Identität des ›Sowjetvolkes und Sowjetmenschen‹ untergeordnet, was den selbstbewussten Umgang mit der eigenen Nationalität erschwerte (vgl. Darieva 2001). Sowjetische Jugendliche konnten mit 16 Jahren bei binationaler Ehe ihrer Eltern die ›unproblematischere‹ der beiden Nationalitäten für ihren Passeintrag wählen. Seit den 1970er Jahren spielten die ethnische Herkunft und damit verbundene Benachteiligungen im sowjetischen Alltag eine zunehmend untergeordnete Rolle. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass die befragten Jugendlichen häufig auf die gemeinsame sowjetische Herkunft Bezug nehmen und dem jüdischen oder deutschen Anteil ihrer Herkunft generell wenig Bedeutung beimessen. Allerdings ist die eingetragene Nationalität für die bundesdeutsche Aufnahmepolitik der wichtigste Nachweis für die Berechtigung zur Einreise – entweder als deutscher Volkszugehöriger oder als jüdischer Kontingentflüchtling. Im Migrationsprozess werden somit ethnische Zuordnungen aktualisiert, um den Einwanderungstoren zu entsprechen. Beide Zuwanderergruppen bedienen sich dieser ethnischen Zugehörigkeit als kollektiver Emigrationsstrategie.

Spätestens zu dem Zeitpunkt also, da sie den russischen Deutschen und russischen Juden die Migration nach Deutschland ermöglicht, gewinnt die ethnische Herkunft wieder an Bedeutung. Im Rah-

men meiner Forschung stellte sich nun die Frage, ob Ethnizität im Alltag der Migranten über die Funktion eines ›Tickets nach Deutschland‹ hinaus Bedeutung hat. Die zentrale Frage war, ob sich auch die jugendlichen Zuwanderer in diesem Sinne ethnisch redefinieren, bzw. worauf sich ihre Suchbewegungen und Identitätsstrategien sonst beziehen. Sie können sich eines Identitätspools bedienen, der ihnen sowjetische bzw. russische, deutsche, jüdische und russisch-deutsche Bezugspunkte anbietet. Im analytischen Vergleich der Migrationsprozesse der Jugendlichen auf der Ebene von Alltagspraxen, Identitätsstrategien und Lebensprojektionen zeigte sich, wie die jungen Einwanderer über die Ausreiseentscheidung, den Verlauf der Migration, die Integrationschancen und ihre Identität reflektieren. Die Migrationserfahrung zwang auch sie, die lediglich der Ausreiseentscheidung ihrer Eltern Folge leisteten, zur Auseinandersetzung mit ihrer Identität, die bis dahin nicht hinterfragt werden musste. Damit ist in diesem Zusammenhang nicht eine klar umrissene, feste Eigendefinition gemeint, sondern Identität im Sinne von selbstverständlicher persönlicher Kontinuität im Einklang mit dem bisherigen Umfeld. Diese Vertrautheit verlieren die Migranten im Zuge der Übersiedlung. Ethnische Identitäten sind, wie auch andere Identitätstypen, kein statischer Zustand, sondern unterliegen einem ständigen Prozess des Entstehens und der Veränderung (vgl. Howard 1995). In der biografischen Umbruchsituation einer Migration gilt dies umso mehr.

Kollektiver Status und individuelle Identifikation

Für die russisch-jüdischen Migranten Dimitri, Katia und Aleksej ergab sich kaum eine ›jüdische Identität‹ aus kultureller oder religiöser Prägung in der Sowjetunion. Alle drei mussten sich erst im ›jüdisch‹ definierten Migrationsprozess in Deutschland mit dieser ihnen unterstellten Identität auseinander setzen. Keiner der drei sieht sich aber infolgedessen als Jude. Dimitris Suchbewegungen konzentrierten sich von Anfang an auf eine möglichst nahtlose Integration als Deutscher. Er distanzierte sich von allem Russischen und Jüdischen, und suchte fast ausschließlich deutschen Umgang. Katia und Aleksej kamen nach den staatlich zugewiesenen ›Schnupperkursen‹ in jüdisch definierten Institutionen (wie die jüdische Schule und die Jüdische Gemeinde) auf die nüchterne Selbstbeschreibung als russische Einwanderer mit jüdischen Eltern zurück.

Die Spätaussiedler Nadine und Michael definieren sich wesentlich stärker im Sinne ihres Status als die jungen russischen Juden. Zum einen war ihnen schon im sowjetischen Alltag die deutsche Herkunft ihrer Eltern oder Großeltern vertraut. Die Ausreiseentscheidung ihrer Eltern, die allen befragten Jugendlichen aus pragmatischen Gründen verständlich war und entgegenkam, ist ihnen daher noch einleuchtender, weil die Argumente um die Rückkehr der Familie in das Land der ›eigentlichen‹ Herkunft, der deutschen Sprache und Traditionen für sie nicht neu waren. Zum anderen werden die Spätaussiedler im Rahmen der migrationspolitisch vorgesehenen sozialen Leistungen stärker abgesondert. Während die russischen Juden in Wohnheimen, bei Sprachkursen und bei weiteren Ausbildungswegen auch auf Einheimische und andere Migranten treffen, wirken sich die sozialen Maßnahmen zur Integration der Spätaussiedler, als der wesentlich größeren Einwanderungsgruppe, segregativer aus: Der migrationspolitische Umgang mit dieser Gruppe zementiert in stärkerem Maße die Bezüge zur eigenen sowohl sozialen als auch ethnischen Gruppe. In der Folge bleiben die jungen Spätaussiedler weitgehend unter sich und identifizieren sich auch im Laufe der Zeit selten als einheimische Deutsche. Durch den permanenten und fast ausschließlichen Kontakt mit ihresgleichen bleibt die Identifikation mit ihrem Einreisestatus quasi statisch bestehen.

Lida nimmt als russisch-deutsche Jüdin oder jüdische Spätaussiedlerin eine hybride Position innerhalb des Kontextes ein und verdeutlicht damit in besonderer Weise, wie die deutsche Aufnahmepolitik dazu zwingt, sich für einen Einwanderungsstatus zu entscheiden. Die Statuszuweisung beharrt auf der Trennung zwischen entweder ›deutscher‹ oder ›jüdischer‹ Identität. Eine Doppelidentifikation ist zumindest im gesetzlich geregelten Klassifizierungssystem nicht vorgesehen. Die deutsche Aufnahmegesellschaft gibt damit auch kulturelle Kategorien und soziale Diskurse vor, die zur Wahl zwischen beiden Identifikationsmöglichkeiten auffordern (vgl. Becker 1996). Die daraus resultierende Widersprüchlichkeit führt Lida vor, indem sie beide Identitäten individuell für sich auslegt. Mit dem Status ›deutsch‹ als durch den Vater begründete ethnische Abstammung reiste die Familie ein, obwohl sie auch über die ›jüdische‹ Zugehörigkeit der Mutter nach Deutschland hätte kommen können. Dennoch identifiziert sich Lida sowohl in ethnischer als auch religiöser Hinsicht ausschließlich als Jüdin, während ihr Status als Spätaussiedlerin für sie lediglich formale Bedeutung hat.

Die interviewten Jugendlichen reisten mit ihren Familien als russische Juden oder als Deutsche ein. Diese Einwanderungstore bieten den Migranten Identifikationsmöglichkeiten an, von denen jedoch die wenigsten von ihnen längerfristig Gebrauch machen: Zwar werden die ersten Schritte damit vorgegeben, aber bestimmend bleibt für eine lange Zeit die gemeinsame russische Herkunft. Insgesamt folgen die Jugendlichen in ihren individuellen Identifikationsstrategien kaum den von der deutschen Aufnahmepolitik vorgegebenen Ethnisierungsdiskursen ›deutsch‹ oder ›jüdisch‹. Zwar bedienen sich alle interviewten Jugendlichen des Identitätspools mit russischen, deutschen, jüdischen oder russisch-deutschen Bezugspunkten; für ihre jeweilige Wahl ist der vorgegebene Einreisestatus aber kaum entscheidend. Der Unterschied zwischen den Einwanderungstoren und dem von mir so genannten Identitätspool besteht darin, dass die Statuszuweisung durch die Einwanderungstore auf der Trennung zwischen entweder ›deutscher‹ oder ›jüdischer‹ Identität besteht, wie Lidas Familie zeigt, und identifikatorische ›Mischformen‹ oder Abweichungen von der gesetzlichen Klassifizierung nicht vorgesehen sind.

Der als sowjetischer Jude eingereiste Dimitri nimmt fast ausschließlich deutsch definierte Integrationschancen wahr. Katia und Aleksej identifizieren sich in Abgrenzung zu den deutschen Einheimischen als Fremde russischer Herkunft. Nadine und Michael verbleiben zwar im Korsett ihres deutsch-russischen Einreisestatus, kommen aber nicht der politisch intendierten Assimilation als Deutsche nach, weil für sie die mit ihrem Umfeld gemeinsame russische oder russisch-deutsche Herkunft maßgeblich bleibt. Lida ignoriert bewusst sowohl ihre russische Herkunft als auch ihren Einreisestatus und identifiziert sich ihrem persönlichen Wunsch entsprechend als Jüdin.[6]

Dass das Konzept der deutschen Migrationspolitik aufgehen würde, erschien von Anfang an eher unwahrscheinlich: Weder war damit zu rechnen, dass sich die russischen Juden, wie vorgesehen, problemlos in die jüdische Gemeinde integrieren und mit der Migration nach

6 Noch vor der Auseinandersetzung um den offiziellen Status der Einwanderer in Deutschland prägten natürlich auch Erfahrungen mit Familienangehörigen das ethnische Identitätskonzept der jungen Einwanderer. Lidas Vorliebe für ihre jüdische Großmutter, Katias enger Kontakt zu ihren russischen Großeltern sowie auch Michaels schwieriges Verhältnis zu seinem russischen Vater lenkten bei diesen drei Jugendlichen schon vor der Ausreise die Hinwendung zu einer bestimmten ethnischen Identität.

Deutschland ihr ›sowjetisches Gepäck‹ über Bord werfen würden, noch erschien es plausibel, dass die russischen Deutschen sich allein durch ihr Hiersein als einheimische Deutsche assimilieren. Nicht einmal von den Kindern der einreiseberechtigten Migranten, von denen die hier Porträtierten auch schon zwischen 13 und 18 Jahre sowjetischer Sozialisation erlebt haben, war eine nahtlose Integration im Sinne ihres Status zu erwarten. Insofern liegt auch der Schluss nahe, dass der Einreisestatus für die Identitätsstrategien der Jugendlichen insgesamt eine untergeordnete Rolle spielt.

Allerdings verläuft der Migrations- und Integrationsprozess für die jungen Zuwanderer wesentlich unproblematischer als für ihre Eltern. Beide Generationen müssen erfahren, dass das mitgebrachte soziale und kulturelle Kapital in der neuen Gesellschaft kaum noch genutzt werden kann. Beide müssen zu einer neuen eigenen Identität finden. Die generelle Abwertung des kulturellen Kapitals von Migranten in Form von Titeln und beruflichen Abschlüssen trifft auch die jugendlichen Zuwanderer, allerdings sind ihre Verluste im Vergleich zu denen ihrer Eltern relativ undramatisch, denn nur Schulabschlüsse sind betroffen und müssen wiederholt werden. Zudem integrieren sie sich über Ausbildungsstationen, also sozialisierende Institutionen, schneller in die neue Gesellschaft oder arrangieren sich zumindest mit ihr. Dimitri, Michael und Lida beschreiben ihr in dieser Hinsicht angespanntes und entfremdetes Verhältnis zu ihren Eltern, das sich als ein durch die Migration ausgelöster Generationenkonflikt interpretieren lässt. Vor allem durch die schnellere sprachliche Integration gelangen die Jugendlichen gegenüber ihren Eltern teilweise in die Position der Hilfegebenden statt Hilfesuchenden. Der Generationenkonflikt steht damit quasi Kopf, sind es doch normalerweise die Älteren, die den Jüngeren aufgrund ihrer größeren Erfahrung ratgebend oder sogar wegweisend zur Seite stehen. Hier sind es aber die jugendlichen Migranten, die mehr Erfahrung im Umgang mit der neuen Lebenssituation in der Aufnahmegesellschaft haben. Sie sind sozusagen ›dichter dran‹. Außerdem entwickeln sie eigene und unabhängige Lebensperspektiven in der neuen Gesellschaft, die ihre Eltern für sie so nicht vorgesehen haben oder aber wegen des stärkeren Bezugs zu mitgebrachten und hier entwerteten Lebensvorstellungen nicht nachvollziehen können.

Darüber hinaus müssen sich die Jugendlichen nicht mit dem Sinn und dem Ergebnis der Entscheidung zur Migration auseinandersetzen, weil es nicht ihr eigener Entschluss war. Sie reisten nicht in eigener

Regie, sondern mit ihren Eltern und auf deren Geheiß hin. Die Frage, ob die Entscheidung zur Emigration richtig war, ob es wert war, ›ein halbes Leben‹ hinter sich zu lassen und ob sich ihre Hoffnungen und Wünsche in Deutschland ausreichend erfüllt haben, muss die Eltern- und Großelterngeneration mit sich allein aushandeln – diese Verantwortung liegt nicht bei den Jugendlichen.

Nach Becker (2001a) kann man den Migrationsprozess von Einwanderern mit dem Ende des Anerkennungskampfes als abgeschlossen betrachten. In ähnlicher Weise könnte man für die porträtierten Jugendlichen formulieren, dass ihr Migrationsprozess beendet ist, wenn sie ihren selbst gewählten Platz als russische Deutsche (Nadine und Michael) oder russische Migranten (Katia und Aleksej), als Deutsche (Dimitri) oder als Juden (Lida) in Deutschland gefunden haben – auch wenn diese freie Wahl nicht unbedingt im Sinne der deutschen Migrationspolitik liegt. Dies gelingt ihnen tendenziell unproblematischer und wesentlich schneller als ihren Eltern.

Perspektivisch lässt sich daher ableiten, dass längerfristig, also ein bis zwei Generationen nach den heutigen sowjetischen Migranten, die Integration der Einwanderer – im Sinne ihres Einreisestatus – gelingen wird. Man kann zumindest davon ausgehen, dass dies für die Kinder der russischen Deutschen zutreffen wird. Der Status beider Zuwanderergruppen ermöglicht ihnen sowohl ein Leben in Deutschland, als auch eine Rückkehr in die Nachfolgestaaten der Sowjetunion. In den Porträts ist auffällig, dass die deutschen Zuwanderer ihre Zukunft in Deutschland sehen, während Lida und die jüdischen Zuwanderer für ihr weiteres Leben auch andere Länder in Betracht ziehen. Allerdings wird in keinem Fall die Rückkehr nach Russland erwogen. In Bezug auf die Kinder der russischen Juden, die sich für ein Leben in Deutschland entscheiden, ist fraglich, ob sie sich als Juden in Deutschland verorten werden. Wahrscheinlicher ist, dass sich die kommenden Generationen beider Migrantengruppen zunehmend weniger als Russen, sondern im Laufe der Zeit quasi automatisch als Deutsche wahrnehmen werden – wenn auch als besondere Deutsche mit einer ›anderen‹ Familienvergangenheit und Herkunft, mit speziellen, z.B. sprachlichen Kompetenzen und Kontakten ins osteuropäische Ausland, welche sich künftig möglicherweise als Entwicklungschance und Statusvorteil auswirken.

Grenzziehungen

Obwohl die gemeinsame sowjetische Herkunft eine zentrale Bedeutung für das Selbstverständnis der jungen Migranten beider Zuwanderergruppen hat, grenzen sich die russischen Juden und die Spätaussiedler stark voneinander ab, *weil die anderen eben jüdisch oder deutsch sind*. Und obgleich beide Gruppen in ihren Identifikationsstrategien insgesamt kaum den von der deutschen Aufnahmepolitik vorgegebenen Ethnisierungsdiskursen ›deutsch‹ oder ›jüdisch‹ folgen, existieren sowohl diskursive als auch sozialräumliche Grenzen zwischen den Gruppen.

Einerseits gibt es strukturell ethnisch differenzierte Institutionen, wie zum Beispiel die Jüdische Gemeinde, die explizit dazu aufgefordert sind, sich um die Integration der jüdischen Migranten zu kümmern. Andererseits bildeten sich im Zuge des jahrelangen Migrationsprozesses beider Einwanderergruppen Institutionen, Organisationen und informelle Anlaufstellen heraus (etwa russische Jugendclubs, deutsche Landsmannschaften oder die jüdische Schule), die den Migranten segregative Identifikationsmöglichkeiten anbieten. Tatsächlich gibt es, zumindest unter den Jugendlichen, kaum sozialräumliche Überschneidungen zwischen russischen Juden und Spätaussiedlern. Einen ›russischen‹ Ort findet man kaum in Berlin, es gibt nur die Wahl zwischen jüdisch definierten Orten und solchen von und für Spätaussiedler. Ähnlich wie die russischen Jugendclubs richtet sich auch die bekannte *Russendisko* an alle Russen, aber so wie Erstere ein fast ausschließlich russisch-deutsches Publikum anziehen, wird Wladimir Kaminers *Russendisko* vorwiegend von russischen Juden und Deutschen aufgesucht. Das heißt, die vorhandene diskursive Trennung manifestiert sich auch sozialräumlich in den verschiedenen Clubs, die als ›russisch‹ gelten.

Der Diskurs gegenseitiger Zuschreibungen innerhalb der russischen Community wird beispielsweise auch im russischen Fernsehen in Deutschland[7] geführt. So wurden in einer Talkshow junge russische Juden und Spätaussiedler aufgefordert, sich über Unterschiede zur jeweils anderen Gruppe zu äußern. Auch bei den hier vorgestellten

7 *RTVD* ist eine russische Sendereihe des *Spreekanal* und läuft jeweils montags, donnerstags und freitags von 22.00-22.30 Uhr. *Spreekanal*, ein privater Anbieter im Berliner Kabelfernsehen, wird auch von anderen fremdsprachigen Gruppen in Berlin genutzt.

Jugendlichen gibt es starke gegenseitige Grenzziehungen: zum einen die, die Nadine und Michael als Spätaussiedler oder Katia und Aleksej als russische Juden zwischen ›den Russlanddeutschen‹ und ›den russischen Juden‹ vornehmen, zum anderen beleuchtet Lida aus ihrer Zwischenposition heraus beide Seiten, indem sie mich sowohl über die Befindlichkeiten der russisch-deutschen Jugendlichen, als auch über die russischen »Passjuden« aufklärt.

Dieser Trennungsdiskurs unter den Migranten verläuft, im scheinbaren Widerspruch zu den oben gezogenen Schlussfolgerungen, entlang der ethnischen Linien, die in der Sowjetunion den ›fünften Punkt‹ bestimmten und die Einreise nach Deutschland ermöglichten. Nach Oswald und Voronkov (1997) bedingen die ethnisch definierten Migrationswege die stärkere Ethnisierung von Identitäten. Ethnizität stellt in dieser Betrachtung eine Identität neben anderen dar, die je nach Kontext mit mehr oder weniger starker Bedeutung aufgeladen wird. Damit wird Ethnizität als Teilidentität für bestimmte Zwecke und Situationen strategisch genutzt. Die jungen Migranten sind mit ihrer Umwelt über bestimmte Bezugsgruppen wie Familie, Freunde oder Kollegen verbunden. In dieser Konstellation entwickeln sich gruppenspezifische Perspektiven, deren mögliche Ausdrucksform auch die Identifizierung der eigenen Gruppe über die ethnisierende Abgrenzung zur Umwelt im Allgemeinen oder zu bestimmten anderen Gruppen im Besonderen sein kann. Auch Howard (1995) und Becker (2001b) gehen davon aus, dass für jegliche Identitätskonzepte die Relation zu und insbesondere der Vergleich mit anderen von zentraler Bedeutung sind. Neben diesem Gegensatz zu einem gemeinsamen ›Anderen‹ – sei es die Konservierung ›sowjetischer‹ Eigenarten durch Abgrenzung bzw. Isolierung von der deutschen Gesellschaft oder der gegensätzliche Selbstentwurf der einen gegenüber der anderen Migrantengruppe – wirken innerhalb der Gruppe emotionale Bindungen an die gemeinsame Vergangenheit, gemeinsame Werte und Symbole, die Zugehörigkeit markieren (vgl. Howard 1995). Zusätzlich, so Beetz und Kapphan (1997), entstünden durch die vorhandenen Statusunterschiede »ethnisch begründete Barrieren« zwischen Aussiedlern und russischen Juden.

Obschon die ethnische Herkunft und der davon abgeleitete Einreisestatus für den individuellen Selbstentwurf der jungen Migranten von nachrangiger Bedeutung zu sein scheint, so spielen diese Faktoren doch eine entscheidende Rolle für das Gruppenzugehörigkeitsgefühl. Indem Ethnizität »als eine Berufung auf eine besondere kulturelle

Herkunft und ein Zugehörigkeitsgefühl zu einer ethnischen Gruppe im Unterschied zu anderen« (Becker 2001b: 67) bewusst zur Grenzziehung zwischen den beiden Gruppen herangezogen wird, entsteht sowohl für die russischen Juden als auch für die russischen Deutschen ein kollektives Gefühl des *sense of belonging*. Mit Ethnizität als identitätsmarkierender Zuschreibung wird im dichotomisierenden Trennungsdiskurs zum einen zwischen der deutschen Mehrheitsgesellschaft und der eigenen ›Minderheitenkultur‹ und zum anderen zwischen den verschiedenen ›Minderheitenkulturen‹ unterschieden.

Identität im Mentalitätsdiskurs

Dem Begriff *Mentalität* kommt in den Abgrenzungsstrategien der jungen Migranten beider Gruppen als Modus der Eigenbeschreibung besondere Bedeutung zu. Er wird in den Interviews von den Respondenten immer im Zusammenhang mit der Darstellung des ›Eigenen‹, des ›Anderen‹ und des ›Fremden‹ gebraucht. So ziehen Katia, Nadine und Michael zunächst einmal eine deutliche Grenze zwischen der »fremden Mentalität« der einheimischen Deutschen und ihrer eigenen »russischen Mentalität«. Katia beharrt, in Differenz zu der ihr »fremden deutschen Mentalität«, auf ihrer »russischen Mentalität als Ausländerin«, die »in Russland geboren« ist und deren »Muttersprache Russisch« ist. Nadine kann sich aufgrund von »Mentalitätsunterschieden« »nur einen russischen«, aber »keinen deutschen oder türkischen Partner« vorstellen. Und Michael schreibt die Tatsache, dass es ihm bisher nicht gelang, freundschaftliche Beziehungen zu »Deutschen« zu etablieren, der »unterschiedlichen Mentalität« als Resultat einer »anderen Erziehung« und einer »anderen Lebenseinstellung in zwei verschiedenen Ländern« zu. Dieser mit Mentalitätsunterschieden begründete Zuschreibungsdiskurs wird von den Migranten beider Einwanderungsgruppen geführt. Betont wird so die mitgebrachte kulturelle Identität als »Russen« im Gegensatz zu der hier vorgefundenen der »Deutschen«.

Konkret empfindet Nadine Fremdheitsgefühle gegenüber Deutschen, weil deren »individualistische« Lebensweise, in der »Karriere- oder Geldgedanken« eine große Rolle spielten, ihr »anonym« und »isoliert« erscheint. Aus der Sowjetunion dagegen sei ihr ein enges Verhältnis unter Nachbarn und Arbeitskollegen vertraut, das auf gegenseitiger Hilfe und gemeinsam verbrachter Freizeit beruhte. Für Katia

zeigt sich die fremde Mentalität der Deutschen vor allem darin, dass diese »verschlossen, zurückgezogen und kalt« seien im Gegensatz zu den offeneren und schneller vertrauten Beziehungen, die sie von sich und ihren Freunden schildert und aus Russland kennt. Michael fühlt sich von der »Distanz und oberflächlichen Freundlichkeit«, die der deutschen Mentalität eigen sei, befremdet. Freunde, mit denen er auch Probleme besprechen kann, könne er unter Deutschen nicht finden. Kurz: In den ›Beschwerden‹ geht es übereinstimmend um ein Zuwenig an zwischenmenschlicher Nähe und Beziehung, wodurch sich die jungen russischen Zuwanderer in ihrem Kampf um Anerkennung auf Distanz gehalten fühlen.

Nun geht es an dieser Stelle nicht darum, ob die Deutschen wirklich ›so sind‹ oder ob es sich um Projektionen seitens der Zuwanderer handelt. Vielmehr stellt sich die Frage, welche Funktion diese stark polarisierenden Mentalitätszuschreibungen für die jungen Russen haben. Die starke Identifikation der *einen* Seite mit Gemeinschaftssinn und Solidarität, Bescheidenheit und Gleichheit in Abgrenzung zu der *anderen* Seite, der Ehrgeiz und Konkurrenzdenken, Arroganz und rücksichtsloser Individualismus unterstellt werden, erinnert an die Ost-West-Diskussionen, die in Deutschland seit mehr als zehn Jahren im Gang sind. Dem Tonfall der identitätsmarkierenden Zuschreibungen ist anzumerken, dass es die unterprivilegierte Seite ist, also die Ostdeutschen bzw. in diesem Fall die Zuwanderer, die hier spricht. Howard interpretiert: »Dieses Gefühl, den eigenen moralischen Wert gegen ständig zu spürende Geringschätzung verteidigen zu müssen, liegt der ostdeutschen Identität gegenwärtig zugrunde« (Howard 1995: 126). Auch für die russischen Zuwanderer ließe sich behaupten, dass ihnen zum einen strukturelle Ungleichheiten in Bezug auf Lebensstandard, gesellschaftliche Integration sowie Chancen auf dem deutschen Arbeitsmarkt und zum anderen die fehlende Anerkennung durch die Einheimischen ein Gefühl der Fremdheit und generellen Benachteiligung geben. Auch sie kompensieren das Gefühl der Unterlegenheit mit einem sowohl moralischen als auch nostalgischen Appell an zwischenmenschliche Werte. Familiäre Bindungen und freundschaftliche Beziehungen in der Sowjetunion werden ebenso wie die Beziehungen unter Russen in Deutschland als enger, verlässlicher und befriedigender, also als höherwertig eingestuft, als unter den Deutschen.

Herbert J. Gans fand in seiner Ethnografie »The Urban Villagers« (1962) die Begriffe »Personen-Orientierung« und »Objekt-Orientierung« für die Unterscheidung von Wertigkeiten innerhalb der so-

zialen Klassenhierarchien. Die Unterschiede zwischen den armen italienischen Einwanderern und den wohlhabenden, länger ansässigen Amerikanern in Boston interpretiert er nicht als ethnische, sondern als soziale Unterschiede zwischen *working class* und *middle class* bzw. *upper middle class*. Seine Klassenhypothese, so Gans, liefere die bessere Erklärung für existierende Differenzen, die sich, so die zweite Hypothese, in verschiedenen Prioritäten und Erwartungen an das Leben ausdrückten. Der Begriff der Personen-Orientierung, der der unterprivilegierten Seite (also der *working class* bzw. den italienischen Einwanderern) zugeordnet wird, bezieht sich auf die Konzentration der Angehörigen dieser Gruppe auf Werte wie Familie, Freunde, gemeinschaftliches, soziales Leben, und auf die Bedeutung, die persönlichen Gruppenbeziehungen grundsätzlich verliehen wird. Der Begriff der Objekt-Orientierung umschreibt, dass Angehörige der *middle class* (also die einheimischen, wohlhabenden Amerikaner) ihren Fokus auf Werte wie Bildung und Karriere verbunden mit hoher Verantwortung, beruflicher Zufriedenheit und gutem Einkommen sowie auf gesellschaftliche Anerkennung und einen möglichst hohen Lebensstandard richten. Soziale und familiäre Beziehungen sind für Letztere natürlich auch wichtig, ebenso wie Arbeit und damit Einkommenssicherheit auch für Erstere von Bedeutung sind, allerdings spielen sie vergleichsweise eine jeweils deutlich untergeordnete Rolle.

»The Urban Villagers« befasst sich mit den konträren Lebensperspektiven,[8] nimmt dabei aber den Blickwinkel der unterprivilegierten Klasse ein. In dieser Sichtweise ist die Objektorientierung der *middle class*, die Familien- und Freundschaftsbeziehungen dem individuellen Fortkommen unterordnet, für die *working class* nicht unbedingt ein erstrebenswerter Lebensstil, da diese ihn als einsam und auf der Ausbeutung anderer beruhend imaginiert. Gans führt auch an, dass diejenigen, die in der Klassenhierarchie aufsteigen wollten, die Verschiebung von Personen- auf Objektorientierung durchlaufen müssten, was allerdings mit dem Verlust ihrer gewohnten engen sozialen Bindungen einherginge. Ein sozialer Aufstieg ergibt sich aber nicht aus dem bloßen Willensakt, sondern hängt vorwiegend von der Verteilung sozialer Machtpositionen und gesellschaftlicher Anerkennung ab. Sind diese

8 Die Unterscheidungen, die Gans zwischen *lower* und *working class, middle* und *upper middle class* in Bezug auf tendenzielle Verschiebungen ›nach oben‹ trifft, sollen hier zugunsten einer zugespitzteren Darstellung der Differenzen vernachlässigt werden.

sozusagen ›außer Reichweite‹, wird auf gewohntes Eigenes – Familie, Freunde, Nachbarn –, das unabhängig von ökonomischen und gesellschaftlichen Ressourcen zur Verfügung steht, zurückgegriffen.

Auch bei den jungen Russen, denen gesellschaftliche Anerkennung nicht in ausreichendem Maße zuteil wird und die einen erschwerten Zugang zu den *object goals* in der deutschen Aufnahmegesellschaft befürchten,[9] wird diese Berufung auf soziale und solidarische Beziehungen zum kompensatorischen Moment. Weil sie sich als unterprivilegiert wahrnehmen, schreiben sich die russischen Zuwanderer im vergleichenden Mentalitätsdiskurs mit den gesamtgesellschaftlich privilegierten, aber ›sozial ärmeren‹ Deutschen wenigstens die wertvolleren sozialen Bezüge zu.[10]

In gleicher Weise grenzen sich die jungen Einwanderer beider Gruppen auch mit einem auf Mentalitätsunterschiede verweisenden Trennungsdiskurs voneinander ab und erklären damit ihre Zugehörigkeit zur eigenen Gruppe. So ist es für Katia wieder die »Mentalität«, die sie mit ihren russisch-jüdischen Freunden an der jüdischen Oberschule verbinde, im Gegensatz zur »einfachen Mentalität« der Aussiedler, die ihr »fremd« sei. Lida fühlt sich zwar keiner der beiden Gruppen zugehörig, rechtfertigt ihr Anderssein aber auch mit der »Dörfer- und Kleinstadtmentalität« der Spätaussiedler-Jugendlichen auf der einen und mit ihrem »Mentalitätsproblem« gegenüber den russischen Juden auf der anderen Seite. Sie bewegt sich somit jenseits der ethnischen und mentalitätsbedingten Grenzen zwischen beiden Gruppen; indem sie diese aber von außen bestätigt, nimmt auch Lida am Mentalitätsdiskurs teil.

9 Die im Vergleich zu den russischen Deutschen höhere Bildungsbeflissenheit der russischen Juden und das größere mitgebrachte kulturelle Kapital aufgrund ihrer Zugehörigkeit zur *Intelligenzija* in der Sowjetunion (vgl. Becker 2001a; Schütze 1997) sollen an dieser Stelle außer Acht gelassen werden, da sich *beide* Zuwanderergruppen als benachteiligt wahrnehmen. Dies verdeutlicht besonders Aleksej.

10 Die russischen Zuwanderer sollen hier nicht mit der *working class* gleichgesetzt werden – in der Sozialhierarchie Deutschlands nehmen sie allerdings einen strukturell ähnlichen Platz ein wie die italienischen Einwanderer in den USA in Gans' Studie.

Kollektive Bilder und kollektive Identifikation

Zum Teil erklären die ›ethnisch begründeten Barrieren‹, die durch die verschiedenen Einwanderungstore forciert werden, den oben skizzierten starken Antagonismus. So zeigt sich Aleksej wohl informiert über den sofortigen Anspruch der Spätaussiedler auf die deutsche Staatsbürgerschaft. Gleichzeitig bezweifelt er deren Recht darauf mit der Begründung, dass die ›anderen‹ Russen »ebenso wenig Deutsche« seien, sondern vielmehr »Ausländer« wie er. Weil er sich als russischer Jude in Konkurrenz zu den Spätaussiedlern um den Platz des legitimeren Einwanderers sieht, kämpft er mit disqualifizierenden Bildern von den russischen Deutschen um die Akzeptanz der Einheimischen. Nadine und Michael haben das Privileg der sofortigen Staatsbürgerschaft zwar auf ihrer Seite, doch sie imaginieren wiederum einen besseren sozialen Status der russischen Juden im Hinblick auf (schon mitgebrachtes) kulturelles und ökonomisches Kapital, welches diese »in Deutschland in eigenen Praxen oder Geschäften, Markenklamotten, einen teuren Lebensstil und Starallüren« umsetzten. Obwohl die Spätaussiedler durch ihren Einwanderungsstatus privilegiert sind[11] – nicht umsonst wählte Lidas Familie den ›deutschen‹ und nicht den ›jüdischen Weg‹ nach Deutschland – werden ihre Abgrenzungsversuche gegenüber den russischen Juden vorwiegend durch sozialen Neid motiviert. Von beiden Seiten empfundene ökonomische und soziale Ungleichheiten präsentieren sich in den stereotypen Zuschreibungen im »ethnischen Gewand« (Oswald/Voronkov 1997) und werden als fundamental verschiedene Mentalitäten verstanden.

Die von der deutschen Migrationspolitik über die verschiedenen Einwanderungstore und Statusvorgaben konstruierte Trennung beider Migrantengruppen erzeugt aber nicht allein die Vorurteile gegen die jeweils anderen Russen. Offensichtlich werden im Migrationsprozess und Anerkennungskampf beider Gruppen gegenseitige Bilder – so beispielsweise auch antisemitische Stereotype auf Seiten der Aussiedler – reaktiviert, die im sowjetischen Ethnizitätsdiskurs schon vorhanden waren. So wie Nadine vom »sichtbaren« Äußeren und dem »erkennba-

11 Auch wenn Aussiedler seit 1989 von einer Reihe von Kürzungen in den Sozialleistungen betroffen waren, haben sie doch zwei markante Privilegien gegenüber den russischen Juden: den Anspruch auf die sofortige deutsche Staatsbürgerschaft und den Anspruch auf Rente (allerdings 30 % weniger als einheimische Beitragszahler).

ren« Lebensstil der Juden spricht, ist Aleksej vice versa von der »augenfälligen« Erscheinung und Art der Aussiedler überzeugt. Beide Gruppen bedienen sich bei ihren Abgrenzungsstrategien abwertender Stereotype.

Oswald und Voronkov (1997) postulieren als die elementaren Strukturbedingungen der sowjetischen Moderne zum einen die sowjetische Nationalitätenpolitik und zum anderen den Stadt-Land-Gegensatz. Der sowjetischen Nationalitätenpolitik lag das Prinzip der biologischen Abstammung zugrunde: Parallel zur politisch und territorial bestimmten sowjetischen Staatsbürgerschaft wurde jeder Sowjetbürger auch auf seine Nationalität, abgeleitet von der ethnischen Abstammung, festgelegt. Die jüdische und die deutsche Nationalität galten in der Sowjetunion als ethnische Minderheiten.

Der Minderheitenstatus drückte sich auch in der unterschiedlichen territorialen Ansiedlung der verschiedenen Nationalitäten aus. Die meisten Juden lebten im europäischen Teil der Sowjetunion, vor allem in Russland, in der Ukraine und in Weißrussland. 1989 lebten 98 Prozent in Städten, 25 Prozent davon – wie Katias und Aleksejs Familien – in Moskau, Leningrad und Kiew (vgl. Runge 1995). Von den über zwei Millionen Deutschen, die 1989 in der UdSSR registriert waren, lebte über die Hälfte in Kasachstan – wie Nadines und Michaels Familien – und in den mittelasiatischen Republiken Usbekistan, Tadschikistan und Kirgisistan; knapp die Hälfte – zu der Lidas Familie gehört – lebte im europäischen Teil der Sowjetunion, vor allem in Russland. Im Gegensatz zu den urbanen Juden lebten über die Hälfte der russischen Deutschen auf dem Land – Nadine, Michael und Lida gehören zu dem kleineren Teil, der in Städten wohnte (vgl. Ingenhorst 1997).

Dementsprechend wussten die hier vorgestellten Jugendlichen kaum von der Existenz der jeweils anderen Minderheit bzw. trafen in ihrem Wohn- und Lebensumfeld gar nicht aufeinander: In Moskau begegneten Katia und Aleksej ebenso wenig Deutschen wie Nadine und Michael in Kasachstan Juden. Dennoch zielen ihre Aussagen auf das Stadt-Land-Gefälle ab, das zwischen Juden und Deutschen in der Sowjetunion herrschte, etwa wenn der Moskowiter Aleksej sagt: »Was soll man mit so einem Menschen anfangen, der vom Land kommt?« Und auch Katia will wissen: »Viele kommen so aus den Dörfern und haben auch die Mentalität, die so total einfach ist.« Dieses Stadt-Land-Gefälle verstärkt sich in Deutschland offensichtlich wieder und wird als beiderseitiger Abgrenzungsmodus wirksam. So greift Michael die Zuschreibung als russischer Deutscher auf, wenn er sagt:

»Für russische Juden, die wollen selbst keinen Kontakt haben zu Aussiedlern oder Russen, weil die haben so ihre eigene Umgebung, wo sie nur sich selbst reinlassen. Meine Schwester auch, die wurde nicht anerkannt, weil sie quasi Aussiedlerin ist. Auch ich selbst – man akzeptiert dich nicht wie einen intelligenten Menschen, wenn du sagst, dass du aus Kasachstan kommst, aus Dshambul, dann sind gleich irgendwelche Vorurteile, dass aus Kasachstan irgendwelche minderwertigen Leute kommen, und mit ihnen muss man überhaupt nicht reden.«

Und er wehrt sich, auch mittels antisemitisch aufgeladener Klischees, gegen die herablassende Haltung der »jüdischen Großstädter« gegenüber den »ländlichen und rückständigen Aussiedlern«: »Die haben Selbstüberschätzung einfach.« Obwohl Dimitri per Status als Jude einreiste, bekam auch er die Wirksamkeit des sowjetischen Diskurses vom Stadt-Land-Gegensatz zu spüren, als er sich im Aufnahmeheim von den anderen, großstädtischen Juden als »Provinzler« nicht akzeptiert fühlte. Mit Schütze lässt sich dieser in Deutschland aufflammende Zuschreibungsdiskurs folgendermaßen erklären:

»Die häufige Nennung des Kulturunterschiedes ist auf dem Hintergrund eines kulturellen Deutungsmusters zu verstehen, gemäß dem die Bewohner der europäischen gegenüber der asiatischen Republiken und die Großstädter gegenüber den Landbewohnern in der Sowjetunion eine kulturelle Überlegenheit für sich in Anspruch nahmen« (Schütze 1997: 201).

Nach Oswald und Voronkov (1997) wird diese Kategorisierung zusätzlich durch eine soziale Distanz zwischen den Angehörigen der ehemaligen sowjetischen Intelligenzija[12] zu anderen sowjetischen Zuwanderern verstärkt. Diese Distanz wird vor allem von Katia durch ihre persönliche Unterteilung zwischen »gebildeten« und »ungebildeten« Menschen bestätigt. Das Reproduzieren der zwei kulturell definierten Kategorien ›Stadt = gebildet‹ und ›Land = ungebildet‹ markiert einen sozialen Bruch, der sich in Deutschland fortsetzt. Denn auch in den deutschen Medien existiert ein Diskurs, der bei aller Pauschalisierung der post-sowjetischen Einwanderer als ›Russen‹ den Stadt-Land-Gegensatz aus sowjetischen Zeiten aufgreift und den russischen Deut-

12 Zur ›Intelligenzija‹ zählten viele russische Juden, da der Besitz von kulturellem Kapital besonders für sie eine Möglichkeit zur Verbesserung ihres Status und ein Mittel zur Distinktion darstellte (vgl. Schütze 1997).

schen die Rolle des ›einfachen Menschen vom Land‹, den russischen Juden hingegen die Rolle des ›kulturell ambitionierten, intellektuellen Großstädters‹ zuschreibt. In diesem Diskurs wird primär die kulturelle Überlegenheit der russischen Juden gegenüber den russischen Deutschen behauptet. So schreibt beispielsweise die *WirtschaftsWoche* (03.01.2002: 106):

»Die Mehrheit der russisch-jüdischen Einwanderer ist überdurchschnittlich qualifiziert. [...] Die Integrationsaussichten der Kinder, die freudig die angebotenen Bildungschancen ergreifen und die Sprache lernen, sind sehr gut.«

Und im selben Artikel im Gegensatz dazu:

»Die Berufe der Aussiedler sind hier entweder nicht anerkannt oder unbrauchbar. [...] Die Jugendlichen, anfangs noch optimistisch, geben nach den ersten Schwierigkeiten schnell auf. [...] Und weil das Warten kein Ende nimmt, bleiben sie unter sich, sprechen nur russisch.«

In diesem Mediendiskurs erfahren die *migrationspolitisch* privilegierten Spätaussiedler die *symbolische* Privilegierung der sowjetischen Juden.[13] Nadines und Michaels Stereotypisierungen der russischen Juden als »arrogant, reich, ehrgeizig und ausgrenzend« wirken in diesem Zusammenhang wie eine Strategie der Selbstaufwertung über Fremdabgrenzung, um im Vergleich mit den ›anderen Russen‹ nicht als jene ›schlechteren‹ Migranten abzuschneiden, als die sie sich in den Medien häufig dargestellt sehen.

Die sowjetische Nationalitätenpolitik und der sozial hierarchisierende Stadt-Land-Gegensatz fungierten nicht nur in der ehemaligen Sowjetunion als Differenzierungsmechanismen zwischen russischen Deutschen und Juden. Sie werden nun auch in Deutschland angesichts einer Situation, in der die Einwanderer beider Nationalitäten um Anerkennung konkurrieren, von diesen reaktiviert und stabilisiert. Die erlebte, vorwiegend aber diskursiv ›vererbte‹ Kategorisierung produziert einen ethnisch aufgeladenen Kulturbegriff. Der ethnischen Herkunft wird eine jeweils ›andere‹ Kultur unterstellt, die wiederum mit einer ›anderen‹ Mentalität gleichgesetzt wird. Der Mentalitätsbegriff der

13 Zum Vergleich des jeweiligen Aufnahmestatus, der Einreisebestimmungen und sozialen Leistungen beider Einwanderergruppen vgl. Harris (1999).

ethnischen Gemeinschaft manifestiert sich in der Dichotomie des ›Eigenen‹ und des ›Fremden‹, des ›Wir‹ und des ›Anderen‹, indem hier Gemeinsamkeiten und da Gegensätze postuliert werden und darüber Inklusion durch Exklusion ausgedrückt wird. In der identifikatorischen Selbstvergewisserung beider Gruppen wird Ethnizität *ergo* Kultur *ergo* Mentalität als Differenzierungsform eingesetzt; die Profilierung der eigenen ethnischen Gruppe wird letztlich mit Mentalität ›gefüllt‹ (vgl. Becker 2001b).

So markieren die Abgrenzungsstrategien der Zuwanderergruppen kulturelles Anderssein, das von den Jugendlichen zum Teil aus der Sowjetunion mitgebracht wurde oder mangels eigener Erfahrung vom Gruppendiskurs aufgenommen wird. In der gemeinsamen biografischen Umbruchsituation begründen sie die ethnischen Unterschiede mit mentalistischen Zuschreibungen als Abgrenzungsmodus zur identifikatorischen Selbstvergewisserung ihrer jeweiligen Migrantengruppe.

Fazit

In meiner Forschungsarbeit bin ich den individuellen und kollektiven Identitätsstrategien der jungen russischen Einwanderer im Migrationsprozess sowie ihrer Verortung und ihrem Befinden in der neuen Gesellschaft nachgegangen. Dabei zeigte sich, dass ›Identitäten‹ nicht ›für sich‹ existieren, sondern auf soziale Relationen und kulturelle Interpretationen verweisen und sich erst durch die Bezugnahme auf ein ›Anderes‹ konstituieren – sei es durch das Sich-Identifizieren mit etwas, also das Empfinden eines Gemeinschaftsgefühls oder die Abgrenzung gegenüber dem ›Anderen‹. »Zugleich meint Identität immer sowohl eine Ich- als auch eine Wir-Identität, zwei sich ineinander verschränkende Bedeutungsdimensionen von Selbstsein und Dazugehören« (Kaschuba 1999: 134). Es wurde deutlich, dass sich die vorgestellten Interviewpartner auf der Ebene der Ich-Identifikation in unterschiedlicher Weise, aber insgesamt kaum an den Statusvorgaben der deutschen Migrationspolitik orientieren. Dagegen holt der vorgegebene Status sie auf der Ebene der Wir-Identifikation sozusagen wieder ein. Indem sich beide Migrantengruppen nicht nur untereinander symbolisch abgrenzen, sondern auch gegenüber der sie umgebenden Gesellschaft, wirken sie mit an der Konstruktion von Gruppenidentitäten. Zugespitzt könnte man sagen, dass sie sich als jeweilige Einwanderer-

gruppe kollektiv kongruent zu ihrem Aufenthaltsstatus verhalten, damit aber gerade nicht den Identitätserwartungen der deutschen Migrationspolitik entsprechen. Dies bedingt natürlich – zumindest im Hinblick auf die junge Einwanderergeneration der 1990er Jahre – ein recht ernüchterndes migrationspolitisches Fazit: Offensichtlich werden gerade vor dem Hintergrund und in Abhängigkeit von der deutschen Einwanderungspolitik Vorurteile aktiviert und verstärkt; es wird also genau das bewirkt, was die Politik der Integration vermeiden wollte.

Literatur

Baerwolf, Astrid (2000): »Zwischenstopp Berlin. Auf dem Weg zu einer neuen Identität«. In: Institut für Europäische Ethnologie (Hg.): *Durch Europa. In Berlin. Porträts und Erkundungen,* Begleitbuch zur Ausstellung im Märkischen Museum Berlin vom 24. August bis 26. November 2000, Berlin: Basisdruck-Verlag, S. 94-104.

Becker, Franziska (1996): »Biographie und Anerkennung. Aufnahmeerfahrungen eines jüdischen Migranten«. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 2, S. 27-47.

Becker, Franziska (2001a): *Ankommen in Deutschland. Einwanderungspolitik als biografische Erfahrung im Migrationsprozess russischer Juden,* Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

Becker, Franziska (2001b): »Ethnizität und Migration. Eine kritische Lektüre des Ethnizitätsbegriffs in der Migrationsforschung«. In: *Ab Imperio. Theory and History of Nationalities and Nationalism in the Post-Soviet-Realm* 3, S. 67-96.

Beetz, Stephan/Kapphan, Andreas (1997): »Russischsprachige Zuwanderer in Berlin und Potsdam. Migrationsregime und ihr Einfluss auf die Wohnsituation von Zuwanderern«. In: Ingrid Oswald/Viktor Voronkov (Hg.), *Post-sowjetische Ethnizitäten. Ethnische Gemeinden in St. Petersburg und Berlin/Potsdam,* Berlin: Berliner Debatte Wissenschaftsverlag, S. 160-185.

Bundesamt für die Anerkennung ausländischer Flüchtlinge (Hg.) (2003): *Migration und Asyl in Zahlen,* Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, Referat 125.

Bundesverwaltungsamt (Hg.) (2000): *Aussiedlerstatistik seit 1950,* Berlin.

Darieva, Tsypylma (2001): »›Das fremde Eigene‹. Zur Integration post-sowjetischer Zuwanderer in Berlin.« In: Werner Rammert et

al. (Hg.), *Kollektive Identitäten und kulturelle Innovationen*, Leipzig: Universitätsverlag, S. 136-142.

Gans, Herbert J. (1962): »The Subcultures of the Working Class, Lower Class, and Middle Class.« In: ders. (Hg.), *The Urban Villagers. Group and Class in the Life of Italian-Americans*, New York: The Free Press, S. 229-263.

Harris, Paul A. (1999): »Russische Juden und Aussiedler: Integrationspolitik und lokale Verantwortung«. In: Klaus J. Bade/Jochen Oltmer (Hg.), *Aussiedler: Deutsche Einwanderer aus Osteuropa*, IMIS-Schriften, Band 8, Osnabrück: Universitätsverlag Rasch, S. 247-263.

Howard, Marc A. (1995): »Die Ostdeutschen als ethnische Gruppe? Zum Verständnis der neuen Teilung des geeinten Deutschland«. In: *Berliner Debatte Initial* 4/5, S. 119-131.

Ingenhorst, Heinz (1997): *Die Russlanddeutschen: Aussiedler zwischen Tradition und Moderne*, Frankfurt am Main: Campus.

Kaschuba, Wolfgang (1999): »Konstruktionen: Identität und Ethnizität«. In: ders. (Hg.), *Einführung in die europäische Ethnologie*, München: Beck, S. 132-143.

Oswald, Ingrid/Voronkov, Viktor (Hg.) (1997): *Post-sowjetische Ethnizitäten. Ethnische Gemeinden in St. Petersburg und Berlin/Potsdam*, Berlin: Berliner Debatte Wissenschaftsverlag.

Runge, Irene (1995): *»Ich bin kein Russe«. Jüdische Zuwanderung zwischen 1989 und 1994*, Berlin: Dietz.

Schütze, Yvonne (1997): »›Warum Deutschland und nicht Israel?‹ Begründungen russischer Juden für die Migration nach Deutschland«. In: *Biographieforschung und Oral History* 10(2), S. 186-208.

Russlanddeutsche in Deutschland: Integration und Typen der ethnischen Selbstidentifizierung

Maria Savoskul

Seit langem schon ist die Bundesrepublik Deutschland ein Einwanderungsland, weshalb es nicht verwundert, dass Begriffe und Konzepte wie »Migration«, »Integration«, »Assimilation« sowie »Akkulturation« in den deutschen gesellschaftswissenschaftlichen Disziplinen, aber auch in der Geografie, Hochkonjunktur haben.

Die derzeit in Deutschland lebenden Einwanderer lassen sich vor dem Hintergrund der Einwanderungsgesetze und der entsprechenden Statistiken in drei Gruppen einteilen: Die erste Gruppe bilden die »ausländischen Inländer« oder auch »inländischen Ausländer«. Hierzu zählen alle Einwanderer, die nicht die deutsche Staatsbürgerschaft haben. Viele von ihnen, insbesondere von den türkischen Gastarbeitern, sind zwar in Deutschland geboren, besitzen aber keinen deutschen Pass. Zur zweiten Gruppe gehören die Flüchtlinge und Asylanten sowie diejenigen, die einen Asylantrag gestellt haben. Die dritte Gruppe umfasst die deutschstämmigen Einwanderer aus den osteuropäischen Ländern. Diese sind zwar rechtlich integriert, befinden sich oftmals aber ökonomisch wie soziokulturell in einer schwierigen Einwanderungssituation.

Im Jahr 2000 zählte man in Deutschland 7,3 Millionen Ausländer[1] und etwa 2 Millionen russlanddeutsche Aussiedler. Der Anteil der Ausländer an der Gesamtbevölkerung betrug 8,9 Prozent (Trostanowskij 2002). In vielen Großstädten machte er sogar 20 Prozent und mehr aus. Insgesamt weisen die Statistiken der 1990er Jahre auf einen stetigen Anstieg des Ausländeranteils in den deutschen Großstädten hin. So stieg er z.B. in Nürnberg von 13,8 Prozent im Jahr 1990 auf 17,6 Prozent im Jahr 2000 an (Fassmann 2001).

Die nach Staatsangehörigkeit zahlenmäßig größte Ausländergruppe bildeten 1993 die Türken (1.918.000), ihnen folgten Zuwanderer aus den Republiken des ehemaligen Jugoslawien (929.000), aus Ita-

1 Nach dem deutschen Grundgesetz sind »Ausländer« Personen, die nicht die deutsche Staatsangehörigkeit besitzen (Art. 116, abs. 1 GG). Flüchtlinge oder Vertriebene, Aus- und Übersiedler deutscher Volkszugehörigkeit werden nicht als »Ausländer« bezeichnet.

lien (563.000) und aus Griechenland (351.000). Rechnet man zu diesen Einwanderergruppen auch noch Immigranten aus Portugal und Spanien hinzu, so sind der Gruppe der Gastarbeiter in Deutschland noch rund 4 Millionen Menschen hinzuzuzählen (Ingenhorst 1997).

Fast ein Drittel aller Ausländer lebt seit 20 und mehr Jahren in Deutschland, so dass Politik und Gesellschaft genügend Erfahrungen im Umgang mit Zuwanderern unterschiedlicher ethnischer Zugehörigkeit sammeln konnten. So gibt es beispielsweise Ministerien, die sich mit Zuwandererfragen auf Staats- und Länderebene befassen, in den Verwaltungen der Großstädte finden sich Multikulturräte und es werden spezielle Integrations- und Bildungsprogramme für Zuwanderer konzipiert und durchgeführt. Im Rat der Stadt Frankfurt am Main zum Beispiel wurde 1989 das Amt für multikulturelle Angelegenheiten eingerichtet. Hauptaufgabe des Amtes ist die soziale Integration der Ausländer und der Kampf gegen verschiedene Formen von Diskriminierung. In der deutschen Bundesregierung gibt es einen Beauftragten für Angelegenheiten der Russlanddeutschen, die nach Deutschland übergesiedelt sind. Darüber hinaus befassen sich deutsche Forscher schon seit 10 Jahren intensiv mit der Problematik der Russlanddeutschen.

Obgleich es der deutschen Politik gelungen ist, die Zuwanderung der Deutschstämmigen aus dem Ausland zu kontrollieren, stieß die Regierung doch auf eine ganze Reihe nicht von vornherein zu erwartender Schwierigkeiten bei der Integration der ausländischen Deutschen. Bis heute hat sie noch kein Konzept für eine problemlose Eingliederung der Russlanddeutschen in das Leben in Deutschland gefunden. Viele Publizisten sowie auch Aktivisten der Russlanddeutschen Landsmannschaften sind der Meinung, dass die meisten Russlanddeutschen der Willkür des Schicksals überlassen sind und Probleme der Anpassung an das Leben im neuen Land selbständig lösen müssen (Trostanowskij 2002).

Dabei suchen und finden die deutsche Bundesregierung wie die Regierungen der Länder immer neue Wege zur Lösung der Integrationsprobleme von Russlanddeutschen. So wurde im Jahr 2000 bundesweit ein Projekt gestartet, das die individuelle Integration der Aussiedler zum Ziel hat. In acht Städten Deutschlands wurden so genannte Integrationsverträge zwischen den neu eingereisten Russlanddeutschen und den entsprechenden Lokalverwaltungen abgeschlossen, in denen beide Seiten garantieren, die in bestimmten Punkten verankerten Bedingungen zu erfüllen. Die Zuwanderer verpflichten sich, sich in

die deutsche Gesellschaft zu integrieren, sich fortzubilden sowie Deutschkenntnisse zu erwerben, die Städte und Gemeinden hingegen schaffen ihnen die Voraussetzungen für ein erfolgreiches Einleben und stellen einen Ansprechpartner zur Verfügung, der ihnen bei den ersten Anpassungsschritten helfen soll. Zu den Aufgaben dieser Bezugsperson gehört u.a. die Unterrichtung der neuen deutschen Bürger über Arbeits- und Bildungsmöglichkeiten, über Organisation und Aufgaben der Stadt- und Kommunalverwaltung sowie über andere öffentliche Institutionen. In der Stadt Recklinghausen ist darüber hinaus ein Prämiensystem eingeführt worden, welches, nach Meinung der Initiatoren, zusätzliche Möglichkeiten zur Förderung aktiver und motivierter Bürger schafft (Schneider 2001: 23).

Die Integration der Russlanddeutschen in Deutschland ist Gegenstand zahlreicher deutscher, seltener auch russischer sozialwissenschaftlicher wie auch historischer Forschungen, die mit Hilfe von Fragebögen, Interviews und teilnehmender Beobachtung ihre Daten sammelten. Die in Deutschland und Russland veröffentlichten Artikel und Monografien könnten selbst zum Gegenstand einer bibliografischen Sonderstudie werden. Die Bibliografie deutscher Veröffentlichungen von 1917 bis 1998 zählt über 10.000 Titel, und den Integrations- sowie Anpassungsproblemen von deutschen Aus- und Übersiedlern in Deutschland sind über 400 Monografien, Sonderhefte der Zeitschriften und Artikel gewidmet (Brandes/Dönninghaus 1999).

Aussiedler aus Osteuropa und den Gebieten der ehemaligen Sowjetunion wurden gegen Ende der 1990er Jahre zu einer der zahlenmäßig größten Einwanderergruppen in Deutschland. Sie stellten in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts den stärksten Migrantenzustrom nach Deutschland dar (4,13 Millionen). Nach Abschluss der geregelten Übersiedlung in den Nachkriegsjahren waren deutsche Einwohner der sozialistischen Länder mehr noch als alle anderen Bürger in ihrer Freizügigkeit begrenzt. 1950 emigrierten 47.000 Deutsche aus den osteuropäischen Ländern nach Deutschland, 1952 waren es nur noch 5.000. In den folgenden 35 Jahren (1953-1987) kamen pro Jahr durchschnittlich 37.000 Aussiedler in die Bundesrepublik. Von den zwischen 1950 und 1987 nach Deutschland Zugewanderten waren 62 Prozent aus Polen, 15 Prozent aus Rumänien und 8 Prozent aus der UdSSR, obwohl gerade in der UdSSR die Gruppe der Deutschen am größten war (Felten 2002).

Die Anzahl der Russlanddeutschen, die die UdSSR und später die GUS verlassen konnten, war stets von den politischen Entscheidungen

über die Rehabilitierung der ethnischen Deutschen und deren Möglichkeit, in ihre ethnische Heimat zurückzukehren, abhängig.

Tabelle 1: Anzahl der aus der Sowjetunion ausgereisten Deutschen

Jahr	Anzahl	Jahr	Anzahl
1951	1721	1976	9704
1952	63	1977	9274
1953	0	1978	8455
1954	18	1979	7226
1955	154	1980	6954
1956	1016	1981	3773
1957	923	1982	2071
1958	4122	1983	1447
1959	5563	1984	913
1960	3272	1985	460
1961	345	1986	753
1962	894	1987	14.488
1963	209	1988	47.572
1964	234	1989	98.134
1965	366	1990	147.950
1966	1245	1991	147.320
1967	1092	1992	195.576
1968	598	1993	207.347
1969	316	1994	213.214
1970	342	1995	209.409
1971	1145	1996	172.181
1972	3426	1997	131.895
1973	4494	1998	100.805
1974	6541	1999	104.916
1975	5985	gesamt	1.885.000

Quelle: Dietz/Hilkes (1992: 112); Heimat und Diaspora, S. 14

Nachdem im Januar 1965 vom Präsidium des Obersten Sowjets der UdSSR die Verordnung über die Aufhebung des Dekrets vom 28.08. 1941, das die Deportation des deutschen Volkes einleitete, verabschiedet wurde, stieg die Zahl der nach Deutschland ausgewanderten Russlanddeutschen erheblich an. Eine weitere Migrationswelle wurde durch das im November 1972 verabschiedete Dekret über die Aufhebung der »Wohnraumwahleinschränkung« für Bürger bestimmter Volkszugehörigkeiten ausgelöst (Felten 2002).

Mit Michail Gorbatschows Machtübernahme und nachdem das Gesetz »Über das Verfahren der Einreise in die UdSSR und der Ausreise aus der UdSSR« (Brendel 1992: 303-309) verabschiedet wurde, das die Übersiedlung von Russlanddeutschen nach Deutschland wesentlich vereinfachte, begann eine weitere Emigrationswelle von ungeheurem Ausmaß. Aus allen Republiken der ehemaligen Sowjetunion wanderten Deutschstämmige nach Deutschland aus. Eine ähnliche Liberalisierung der Ausreisebestimmungen erlebten auch die Deutschen in anderen sozialistischen Ländern. Die Zahl der Auswanderer stieg in den Jahren 1987-1990 um das Fünffache an, die Spitzenzahlen fielen auf die Jahre 1992-1995: In diesen 4 Jahren wanderten insgesamt 825.546 Aussiedler aus den Republiken der ehemaligen UdSSR nach Deutschland zur ständigen Wohnsitznahme aus.

Die Migration der Deutschen aus der ehemaligen UdSSR in den 1990er Jahren hat natürlich die Migrationsgeografie der deutschen Aussiedler in ganz Europa verändert. Während zuvor die meisten Deutschstämmigen aus Polen kamen, kamen sie nun überwiegend aus den Gebieten der ehemaligen Sowjetunion. Von 1988 bis 1999 emigrierten aus der UdSSR/GUS etwa 2 Millionen Deutsche; dies sind gemessen an der Zahl aller in diesem Zeitraum in Deutschland eingewanderten Aussiedler über 70 Prozent. Der Anteil der aus Polen eingewanderten betrug 23 Prozent, der aus Rumänien 9 Prozent (Felten 2002).

Nach der 1989 in der Sowjetunion durchgeführten Volkszählung lebten dort zu jenem Zeitpunkt über 2 Millionen Russlanddeutsche, fast die Hälfte von ihnen (47 %) in den nördlichen Gebieten von Kasachstan und 41 Prozent im Süden Russlands, in Westsibirien und im Wolgagebiet. Außerdem gab es Ansiedlungen ethnischer Deutscher in Kirgisien (5 % aller ethnischen Deutschen in der UdSSR), in Usbekistan (2 %), in der Ukraine (1,9 %) sowie in Tadschikistan (1,6 %).

Tabelle 2: Anzahl der Russlanddeutschen in der Sowjetunion

	1959	1970	1979	1989
UdSSR	1.619.655	1.846.317	1.936.214	2.038.603
Russland	820.016	761.888	790.762	842.295
Moldawien	3843	9399	11.374	7335
Ukraine	23.243	29.871	34.139	37.849
Kasachstan	659.751	858.077	900.207	957.518
Usbekistan	17.958	33.991	39.517	39.809
Kirgisien	39.915	89.834	101.057	101.309
Tadschikistan	32.588	37.712	38.853	32.671
Turkmenien	3647	4298	4561	4434
Weißrussland	...	...	...	3517
Georgien	...	...	...	1546
Armenien	...	...	...	265
Aserbaidschan	...	...	...	748
Estland	700	7900	3944	3466
Litauen	...	...	2616	2058
Lettland	...	...	3299	3783

Quelle: Dietz/Hilkes (1992: 32)

Deutschland, dessen wirtschaftliche Lage durch die Vereinigung von Ost und West sehr angespannt ist, scheint es sich nach der öffentlichen Meinung nicht mehr leisten zu können, die anwachsende Zahl der Aussiedler aufzunehmen. Während also in den Ausreiseländern die Ausreisebestimmungen gelockert wurden, sah sich die deutsche Bundesregierung dazu gezwungen, die Einreisebestimmungen für Deutschstämmige aus den osteuropäischen Ländern zu verschärfen. Das Recht zur Einwanderung nach Deutschland bekommen nun nur noch diejenigen, die belegen können, dass sie in ihren Herkunftsländern aufgrund ihrer deutschen Volkszugehörigkeit diskriminiert wurden. Zusätzlich zur angespannten wirtschaftlichen Situation offenbarte sich Ende der 1990er Jahre ein weiteres Problem. Während zu Beginn des Jahrzehnts rund 75 Prozent der Antragsteller tatsächlich Deutsche waren, die außerdem die deutsche Sprache beherrschten, und 25 Pro-

zent angeheiratete Angehörige anderer Volksgruppen, änderte sich dieses Verhältnis gegen Ende der 1990er Jahre: 75 Prozent der Aussiedler waren nun Familienmitglieder mit unzureichenden bzw. gar keinen Deutschkenntnissen (Kontakt 2002: 177). So wurden weitere Maßnahmen zur Einschränkung des Aussiedler-Zustroms getroffen, wie die Einführung von Aufnahmequoten (seit 1999 dürfen es nur noch 100.000 Personen pro Jahr sein. Kontakt 2002). Darüber hinaus wurden deutsche Sprachkenntnisse, die in einem speziellen Sprachtest nachgewiesen werden müssen, als zusätzliches Kriterium für die Einreiseerlaubnis nach Deutschland eingeführt.

Der größte Teil der russlanddeutschen Aussiedler siedelte sich zunächst in den Bundesländern Nordrhein-Westfalen, Baden-Württemberg und Bayern an. Der Grund dafür war der, dass sie sich in der Nähe schon in früheren Jahren nach Deutschland emigrierter Angehöriger und Bekannter niederlassen wollten. Um die Migrationsbelastung auch auf andere Bundesländer zu verteilen, wurde 1996 das »Wohnraumzuweisungsgesetz« für Spätzuwanderer verabschiedet. Es sah vor, dass Zuwanderer, die Sozialhilfe beziehen wollten, die ersten drei Jahre in dem zugewiesenen Bundesland bzw. in der zugewiesenen Kommune zu leben haben. Nach Ablauf dieser Frist zog eine große Zahl vor allem der jungen Zuwanderer aus den östlichen Bundesländern in die westlichen, da sie sich dort bessere Aussichten auf eine Arbeitsstelle versprachen. Im Juli 2000 wurde dieses Gesetz aufgehoben (Felten 2002).

In Anlehnung an Trostanowskij kann unter Integration die Eingliederung von Zuwanderern in die Sozialstruktur einer Gesellschaft verstanden werden. Der Integrationsprozess verläuft dabei nicht einseitig: Die aufnehmende Gesellschaft reguliert nicht nur den Anpassungsprozess der Migranten an die neuen Bedingungen, sondern wandelt sich selbst unter dem Einfluss der Zugewanderten (Trostanowskij 2002).

Eine wichtige Voraussetzung für die Integration ist die gleichberechtigte Beteiligung der Zuwanderer am ökonomischen, gesellschaftlichen und kulturellen Leben. Oft gilt von staatlicher Seite aus die Integration als erfolgreich vollendet, wenn die Zuwanderer eine Arbeit sowie eine Wohnung gefunden haben. Darüber hinaus sollte aber auch ein gleichberechtigter Zugang zu allen öffentlichen Ressourcen der aufnehmenden Gesellschaft gewährleistet sein, was häufig an den mangelnden Sprachkenntnissen der Zugewanderten sowie an der Tat-

sache, dass sie von den Mitgliedern der aufnehmenden Gesellschaft nicht als gleichberechtigt betrachtet werden, scheitert. Ein weiterer wichtiger Faktor für den Integrationsprozess ist die Zeit. Meistens kann die Integration erst ein bis zwei Generationen später als erfolgreich abgeschlossen bezeichnet werden. Allerdings führt ein längerer Aufenthalt über Generationen hinweg nicht automatisch zu einer gelungenen Integration.

Fassmann (2001: 124-126) weist darauf hin, dass die deutsche Stadtsoziologie drei Konzepte anbiete, wie eine Stadt mit Zuwanderung umzugehen habe. »Bei der Beantwortung der Frage, wie eine Stadt mit der Zuwanderung umzugehen hat, ist die deutsche Stadtsoziologie daher nicht sprachlos. Zumindest drei Konzepte – sowohl analytischer als auch normativer Natur – sind zu unterscheiden: das Assimilationskonzept der Sozialökologie, das Rotationskonzept der Gastarbeiterwanderung und das Modell einer ethnischen oder kulturellen Pluralität.«

Das Assimilationskonzept, das Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts sehr populär war, ging von einer vollständigen Assimilation der Zuwanderer in die aufnehmende Gesellschaft aus. Dabei wurde angenommen, dass die Emigranten sich vollständig an das Leben der Einheimischen anpassen würden. Allerdings zeigte es sich, dass die Assimilation ein äußerst komplizierter und konfliktreicher Prozess ist, denn die ethnische Herkunftsgemeinschaft spielt dabei eine nicht unwichtige Rolle. Sie gewährt den Zuwanderern Unterstützung und Schutz gegenüber den Mitgliedern der aufnehmenden Gesellschaft und übt eine Art sozialer Kontrolle über die Neuankömmlinge aus.

Nach Park (1925) hat die ursprüngliche ethnische Gemeinschaft noch einen großen Einfluss auf die erste Zuwanderergeneration. Die nachfolgenden Generationen suchen nach Gemeinschaften, die mehr ihrem Sozialstatus und weniger ihrer ethnischen Herkunft entsprechen.

Das Konzept der Gastarbeiterrotation, das in den Sozialwissenschaften in den 1960er und 1970er Jahren entwickelt wurde, ging davon aus, dass der größte Teil der zur Arbeit nach Deutschland eingeladenen Ausländer wieder in das Herkunftsland zurückkehren werde und dass neue Gastarbeiter nachrücken würden. In Anbetracht der Kürze des Arbeitsaufenthaltes und des den Arbeitsmigranten unterstellten fehlenden Interesses an einem Leben in Deutschland, sah das Konzept davon ab, den Integrationsbegriff zu verwenden. Jedoch kehr-

ten viele Zuwanderer nicht in ihre früheren Wohnorte zurück, sondern begannen, in zwei Gesellschaften gleichzeitig zu leben (Lichtenberger 1984). Das Konzept der Gastarbeiterrotation erwies sich also als unzureichend und ein neues musste entworfen werden, das die Herausbildung fragmentarischer Gesellschaftsformen erklären konnte.

Das Integrationskonzept setzt voraus, dass die Emigranten die gleichen Rechte auf Arbeit, Wohnung, Ausbildung u.ä. sowie ebensolche Zugangsmöglichkeiten zu diesen Ressourcen haben wie die Einheimischen. Dieses Konzept wird oft auch als Ansatz zum Strukturausgleich unter Beibehaltung der Kulturautonomie bezeichnet (Lichtenberger 1984: 134; Hoffmann-Nowotny/Imhof 1998). Der Unterschied zwischen Zuwanderern und Einheimischen soll auf ein Minimum reduziert werden. Allerdings stößt dieses Konzept immer dann an seine Grenzen, wenn die in der aufnehmenden Gesellschaft gültigen Regeln denen der Emigranten widersprechen, so dass die Kulturautonomie nur eingeschränkt ermöglicht werden kann.

Integration in die aufnehmende Gesellschaft durch Binnenintegration

Elwert (1982) ist der Ansicht, dass Integration nur dann erfolgreich verlaufen kann, wenn die Emigranten die gleichen Chancen und Rechte wie die Einheimischen haben, wenn sie sich ebenso am gesellschaftlichen Leben beteiligen können und darüber hinaus über Möglichkeiten verfügen, ihren sozialen Status zu verbessern.

In politischen, ökonomischen sowie in wissenschaftlichen Diskussionen, aber auch im Bewusstsein der deutschen Öffentlichkeit, werden die aus der Kultur des Herkunftslandes hervorgegangenen Regeln, Normen und Verhaltensmuster der Zugewanderten oft als ein Bestreben zur Ghetto-Bildung interpretiert und somit als Hindernis für eine erfolgreiche Integration betrachtet. Elwert (1982) zeigt dagegen auf, dass sich diese von den Zuwanderern beibehaltenen Normen und Verhaltensmuster, die er als Binnenstruktur bezeichnet, unter bestimmten Bedingungen durchaus positiv auf den Integrationsprozess auswirken können. Er ist der Ansicht, dass solche Binnenstrukturen zunächst die Integration in die Gemeinschaft der Zuwanderer (Binnenintegration) und später in die soziale Struktur der aufnehmenden Gesellschaft erleichtern. Nach einer bestimmten Zeit, so Elwert, benötigen die Zu-

wanderer diese Binnenstrukturen nicht mehr, da sie die Normen und Werte der aufnehmenden Gesellschaft kennen gelernt und angenommen haben. Elwert betrachtet die Binnenstrukturen als eine Art Schleuse, die alle ausländischen Zuwanderer passieren und die ihnen dabei hilft, die Kultur wie auch die Traditionen des Herkunftslandes abzulegen und die des Aufnahmelandes zu verstehen und anzunehmen.

Elwert ist nicht der erste, der sich mit dem Thema der Integration von Zuwanderern in den Ländern Westeuropas sowie in den USA beschäftigt. Mitte des 19. Jahrhunderts untersuchte Friedrich von Bodelschwingh die Integration deutscher Gastarbeiter in Paris. Um die Mitte der 20er Jahre des 20. Jahrhunderts griff die Chicagoer Schule der Sozialökologie (Park/Miller 1969) dieses Thema auf. Zu den ersten Abhandlungen über Einwanderer in den USA zählten vor allem die Arbeiten von Louis Wirth (1966) über Ghettos in Chicago und die Untersuchungen von Thomas und Znaniecki (1984) über polnische Zuwanderer in den USA. In den 1930er und 1940er Jahren blieb dieses Thema an der Peripherie der soziologischen Diskussionen. Erst Ende der 1950er, Anfang der 1960er Jahre erschienen wieder Beiträge zu Fragen der Integration von Ausländern. Als Beispiele sind hier die Arbeiten von Horobin (1957) über Esten in England und die Untersuchungen von Kessner (1977) über die Mobilität italienischer und jüdischer Zuwanderer in New York zu nennen.

Neben Elwert zeigte der deutsche Geograf Reinhard Henkel (1994, 2001) am Beispiel zweier religiöser russlanddeutscher Gemeinden in Hessen die positive Rolle der Binnenstrukturen bei der Integration in die deutsche Gesellschaft auf.

Elwert ist sich durchaus dessen bewusst, dass die Herausbildung von Selbsthilfestrukturen unter den Zuwanderern sowie die Entstehung eigener Institutionen zu Absonderung und Isolierung der Emigranten führen können. Damit Binnenstrukturen integrativ wirken, müssen seiner Meinung nach bestimmte Rahmenbedingungen erfüllt sein:

- Die Binnenstrukturen schaffen oder stärken das Selbstbewusstsein der Emigranten. Selbstbewusstsein lässt sich weitaus leichter unter denen aufbauen, die über die gleiche kulturelle Identität und den gleichen sozialen Status verfügen und mit denen man in den gewohnten kulturellen Verhaltensmustern verkehren kann.
- Die Binnenstrukturen erleichtern die Weitergabe von Alltagswis-

sen, z.B. die Vermittlung von Know-how, das im Umgang mit Arbeitgebern, Behörden, Vermietern usw. benötigt wird.
- Die Einwanderergruppen schaffen sich Interessenvertretungen, die ihre Anliegen überhaupt erst verbalisieren und in die Öffentlichkeit bringen.
- Innerhalb der Zuwanderergemeinschaft dürfen keine gesetzeswidrigen Verhältnisse herrschen. Die Legitimität aller Verhältnisse und Beziehungen, die innerhalb der Binnenstrukturen entstehen, muss gewährleistet sein. Die Binnenstrukturen dürfen also die gesetzlichen Grenzen der aufnehmenden Gesellschaft nicht überschreiten. Das Monopol der gesetzgebenden Gewalt bei der aufnehmenden Gesellschaft darf von den Zuwanderern nicht in Frage gestellt werden.
- Die Binnenstrukturen dürfen keine Bedingungen schaffen, die zur sozialen Isolierung der Zuwanderer führen können.
- Die herausgebildeten Binnenstrukturen und eigenen Institutionen müssen lernfähig sein, denn sie sind Systeme, die Informationen speichern und weiterleiten, sie sollen die Kenntnisse über die umgebende Gesellschaft richtig interpretieren und die im Zuwanderermilieu auftauchenden Vorurteile korrigieren.

Elwert behauptet, dass die Binnenstrukturen für die Zuwanderer mit der Zeit an Bedeutung verlieren und dass sie von den erfolgreich integrierten Emigranten nicht mehr genutzt werden. Allerdings wird dies erst nach Generationen der Fall sein, da Untersuchungen über türkische Einwanderer in Deutschland gezeigt haben, dass Binnenstrukturen bei der Befriedigung psychischer und kultureller Bedürfnisse der Zuwanderer noch lange eine wichtige Rolle spielen (Kaya 2001).

Verschiedene Typen der ethnischen Identifikation bei Russlanddeutschen in Deutschland

Um zu erfahren, wie und bis zu welchem Grad die Russlanddeutschen in die bundesdeutsche Gesellschaft integriert sind, habe ich vor allen Dingen deren Binnenstrukturen sowie die Wechselwirkungen zwischen ihnen und der aufnehmenden Gesellschaft betrachtet. Dabei hatte ich die Möglichkeit, die verschiedensten von Russlanddeutschen selbst ins Leben gerufenen wirtschaftlichen, kulturellen sowie politischen Organisationen und Informationseinrichtungen kennen zu ler-

nen, angefangen bei russischen Läden bis hin zu Internetseiten. Diese Einrichtungen, ihre Verknüpfungen und Wechselwirkungen, werden nachfolgend als Binnenstrukturen bezeichnet.

Im Mittelpunkt meiner Untersuchungen standen folgende Fragen:

- Welche Organisationen oder Einrichtungen zählen zu den Binnenstrukturen der Russlanddeutschen?
- Welche Rolle spielen diese Binnenstrukturen im Leben der Russlanddeutschen?
- Gibt es einen Zusammenhang zwischen verschiedenen Identitätstypen der Russlanddeutschen und verschiedenen Binnenstrukturen?
- Welche Vorstellungen von der Selbstidentifizierung und welche Binnenstrukturen sind entscheidend für die Herausbildung verschiedener Gruppen von Russlanddeutschen?
- Welchen Einfluss haben Selbstidentifizierungen und Binnenstrukturen auf den Integrationsprozess?

Auf folgende Methoden habe ich bei meinen Untersuchungen zurückgegriffen: Tiefeninterviews, teilnehmende Beobachtung sowie die Analyse von Beiträgen in russischsprachigen Zeitungen in Deutschland.

Während der Interviews stellte sich heraus, dass es oft besser war, das Gespräch auf Russisch zu führen, da meine Gesprächspartner nicht über die nötigen Deutschkenntnisse verfügten, um in dieser Sprache über ihr komplexes Leben, ihre Emotionen und Wahrnehmungen berichten zu können.

Die Hauptthemen, die im Gespräch mit allen Respondenten angeschnitten wurden, waren:

- die Familiengeschichte,
- die berufliche Laufbahn vor der Ausreise nach Deutschland,
- die Gründe für die Entscheidung, nach Deutschland überzusiedeln,
- der Prozess der Übersiedlung nach Deutschland,
- erste Eindrücke von Deutschland und den Deutschen,
- gegenwärtige berufliche Tätigkeit des Respondenten und der Familienmitglieder,
- die Sprachfertigkeiten,
- die Vor- und Nachteile des Lebens in Deutschland,
- der Heimat- und Zuhausebegriff des Respondenten,
- die Freizeitgestaltung, Feiertage und Feste,

– das Familienleben,
– politische Aktivitäten,
– das Leben in der russlanddeutschen Gemeinde,
– der Kontakt zu einheimischen Deutschen,
– ein Vergleich zwischen dem Leben vor und nach der Übersiedlung nach Deutschland.

Meine Untersuchungen beschränkten sich auf den Raum Nürnberg – Fürth – Erlangen. Dort habe ich ca. dreißig Interviews durchgeführt und zehn russische Geschäfte, fünf russische Reisebüros, eine russische Diskothek und das »Haus der Heimat« in Nürnberg besucht.

Folgende weitere Einrichtungen gehören ebenfalls zur Binnenstruktur der Russlanddeutschen in dieser Region: unterschiedliche religiöse Gemeinschaften, die »Russlanddeutsche Historische Gesellschaft«, russlanddeutsche Theater, die »Russlanddeutsche Literaturgesellschaft«, verschiedene russischsprachige Lokalzeitungen sowie Internetseiten, zahlreiche russische Geschäfte und Reisebüros.

Anhand der Interviewmaterialien und meiner Beobachtungen möchte ich hier besonders die Probleme hervorheben, denen sowohl die Russlanddeutschen als auch die Einheimischen in Deutschland während des Integrationsprozesses begegnen. Dabei sollen die Unterschiede zwischen den Integrationsprozessen der Russlanddeutschen und anderer in Deutschland lebender Ausländergruppen herausgearbeitet werden. Darüber hinaus sollen auch die Meinungen der Russlanddeutschen im Hinblick auf die Gründe für ihre gelungene bzw. misslungene Integration wiedergegeben werden.

Viele der ausländischen Zuwanderer in Deutschland verfügen über eine andere »Heimat«, in die sie zu gegebener Zeit zurückkehren möchten. Sie betrachten ihren Aufenthalt als vorübergehend und sehen sich demzufolge nicht gezwungen, ihre ethnische Selbstidentifizierung in Frage zu stellen, bzw. diese zu überarbeiten (Holler/Teuter 1994). Russlanddeutsche dagegen stehen zwischen zwei Welten, identifizieren sich aber mit keiner von ihnen in vollem Umfang. Ihre Identität wird durch das Negativpronomen »kein« bestimmt: Sie waren »keine Russen« in Russland und sind jetzt »keine Deutschen« in Deutschland. In der Sowjetunion bildeten die Deutschen eine nationale Minderheit und waren aufgrund ihres »Deutschseins« oft starker Diskriminierung ausgesetzt. Manche von ihnen wurden »deutsch« sozialisiert, die meisten aber durchliefen eine staatlich verordnete sowje-

tische Sozialisation. Dennoch blieben sie für die sowjetische Gesellschaft Deutsche. In Deutschland dagegen werden die meisten Russlanddeutschen als Russen bezeichnet. Dieses Phänomen, sich zwischen zwei Welten zu bewegen und keiner anzugehören, spiegelt sich auch in der Selbstbeschreibung der meisten Interviewpartner wider:

»Mein ganzes Leben lang habe ich einen Stempel – Deutscher – an der Stirn getragen, mein ganzes Leben in der Sowjetunion lang« (Mann, 71 Jahre, seit vier Jahren in Deutschland).

»Als ich noch ein kleines Mädchen war, wiederholte mir meine Oma oft: ›Wasch deine Füße, sonst bist du wie russische Mädchen.‹ Auf der Straße hörte ich oft die Erwachsenen sagen: ›Guckt, wie akkurat das Mädchen ist. Ist bestimmt ein deutsches Mädchen‹. Und ich habe versucht, nicht so akkurat gekämmt zu sein, damit man auf mich nicht mit dem Finger zeigt, sonst kommt man sich nicht so wie die anderen vor« (Frau, 59 Jahre, seit acht Jahren in Deutschland).

Viele der Interviewten hatten vor der Übersiedlung nicht erwartet, in Deutschland keinesfalls als Deutsche, sondern als Russen betrachtet zu werden. Sie sehen darin die Hauptschwierigkeit für die Integration.

»Ich war 14, als ich kam, es war sehr schwer, ich hatte keine Freundinnen, gar keine Deutschkenntnisse. In der Schule – das konnte ich nicht begreifen: in Russland haben mich alle mit ›Faschistin‹ beschimpft, und hier bin ich ›Russakin‹ geworden. Niemand wollte Umgang mit mir haben. Die Schule war nicht vorbereitet darauf, dass da jemand kommt, der kein Deutsch kann. Dort wurde nichts unternommen, damit ich Deutsch lerne. Ich saß in den Stunden einfach da und zeichnete« (Frau, 24 Jahre, seit zehn Jahren in Deutschland).

»Wodurch unterscheiden sich Russlanddeutsche von den Einheimischen? Durch alles. Lieber sollte man nach Ähnlichkeiten fragen. Ähnlich sind nur der deutsche Familienname, die Zugehörigkeit der deutschen Nation, der historischen, in der Tat aber werden wir auch nicht für Deutsche gehalten« (Frau, 59 Jahre, seit acht Jahren in Deutschland).

Eine wesentliche Rolle spielt hinsichtlich der Selbstbeschreibung und der Wahrnehmung der eigenen Identität die Meinung, die die aufnehmende Gesellschaft über Russlanddeutsche hat. Für viele ist es wichtig, zu wissen, für wen sie von den einheimischen Deutschen ge-

halten werden, und in Abhängigkeit davon korrigieren sie ihr Selbstbild. Ihr ethnischer Identifizierungsprozess wird obendrein noch dadurch erschwert, dass viele Einheimische ein negatives Bild von Russlanddeutschen haben. In der ehemaligen Sowjetunion wurde »russlanddeutsch« oftmals mit Eigenschaften wie Wirtschaftlichkeit, Arbeitsamkeit, Sparsamkeit, Ordentlichkeit und Genauigkeit gleichgesetzt. Gerade diese Eigenschaften werden ihnen nun aber von den einheimischen Deutschen aberkannt.

Bei der Analyse der Interviews konnten unter den Russlanddeutschen drei Typen ethnischer Selbstidentifizierung ausgemacht werden: die Identifizierung als Deutsche bzw. Deutscher, als Russlanddeutsche bzw. Russlanddeutscher und als »Russaki«. Darüber hinaus konnte ein Zusammenhang zwischen dem Zeitpunkt der Einwanderung und dem Integrationsgrad festgestellt werden: Respondenten, die bereits in den 1950er bis frühen 1980er Jahren nach Deutschland gekommen waren, fühlten sich vollständig integriert, während sich die später eingewanderten entweder gar nicht integriert fühlten oder bis zu einem gewissen Grad als »anders« empfanden. Auch Kleinknecht-Strähle (1998) wies bereits auf dieses Phänomen hin. Sie führte ca. 70 Interviews mit Russlanddeutschen durch, die zu verschiedenen Zeiten nach Deutschland eingewandert waren. Dabei stellte sie, in Abhängigkeit von der Einwanderungszeit, Unterschiede im Integrationsprozess sowie im Selbstbild der Russlanddeutschen fest.

Diese in Abhängigkeit vom Zeitpunkt der Einwanderung bestehenden Unterschiede können vor allen Dingen auf die russlanddeutsche Politik der Bundesregierung, ihre Einwanderungspolitik im Allgemeinen, auf die wirtschaftliche Lage und auf die Stimmung und Akzeptanz der deutschen Öffentlichkeit gegenüber Russlanddeutschen zurückgeführt werden. Stieß der Zuzug von Deutschstämmigen aus den osteuropäischen Ländern vor 1988 noch auf breite Zustimmung in der deutschen Öffentlichkeit, so änderte sich dieses in den darauf folgenden Jahren mit dem sprunghaften Anstieg der Zuwandererzahlen aus dem Osten.[2] Die deutsche Bevölkerung war und ist nicht mehr bereit, Aussiedler uneingeschränkt aufzunehmen. Ein Grund dafür sind die starken Kürzungen der Sozialleistungen seitens der Bundesregierung. Darüber hinaus hatte die Asyldebatte zu Beginn der 1990er

2 1987: 78523; 1988: 202673; 1989: 377055; 1990: 397073 (Info-Dienst Deutsche Aussiedler 1996: 4)

Jahre die Folge, dass in der deutschen Öffentlichkeit nicht mehr zwischen ausländischen Arbeitsmigranten, Flüchtlingen, Asylanten und Aussiedlern unterschieden wurde. Trotz aller Aufklärungsversuche seitens der Politik, die die Zuwanderung der Deutschstämmigen aus Osteuropa zur »nationalen Aufgabe« erklärt hatte, bestimmen seit 1988 Sozialneid, Konkurrenz um Lebenschancen und die Sorge um Verteilungsgerechtigkeit die Einstellung der einheimischen Deutschen zu den Russlanddeutschen. Das Meinungsbild der deutschen Öffentlichkeit über Russlanddeutsche ist nach wie vor durch Ressentiments geprägt, die noch durch die überwiegend negative Berichterstattung in den Medien verstärkt werden (vgl. Zinn-Thomas in diesem Band). Solche negativen Zuschreibungen haben Auswirkungen auf den Integrationsprozess und die Selbstidentifizierung der Russlanddeutschen.

Zum ersten Typ ethnischer Selbstidentifizierung gehören Russlanddeutsche, die sich als »echte Deutsche«, als »germanische Deutsche«, betrachten. Sie sind lange vor 1988 in ihre »historische Heimat« Deutschland zurückgekehrt und leben dort seit über 30 Jahren. Die meisten von ihnen haben einen Hochschulabschluss und sprechen perfekt Deutsch. Viele Gesprächspartner aus dem Kreis dieser Frühzuwanderer wollten, dass das Interview in deutscher Sprache geführt wird, um dadurch ihre Zugehörigkeit zum deutschen Volk zu demonstrieren. Sie betrachten sich als vollständig in die deutsche Gesellschaft integriert. Besonders wichtig war es für sie, die deutsche Staatsbürgerschaft zu erhalten. Dazu haben sie alle Möglichkeiten und Mittel genutzt:

»Mein ganzes Leben lang wollte ich nach Deutschland übersiedeln. Ich wollte schon immer hier wohnen. Und jetzt sind meine Kinder Deutsche. Sie sprechen nicht Russisch« (Mann, 73 Jahre, seit 29 Jahren in Deutschland).

»Deutschland ist meine Heimat, mein Zuhause. Ich empfinde mich als Deutscher. Russland ist nur ein Ort, in dem ich geboren bin« (ders.).

Viele Vertreter dieses ersten Typs halten Beziehungen zu anderen früh ausgesiedelten Russlanddeutschen sowie auch ihre Erinnerungen an das deutsche Leben in der Sowjetunion aufrecht. Oft sind sie Mitglieder russlanddeutscher Landsmannschaften oder engagieren sich in der Russlanddeutschen Historischen Gesellschaft und bilden nicht selten die intellektuelle Elite der Russlanddeutschen in Deutschland. Die

meisten von ihnen haben jedoch keinen Kontakt zu Aussiedlern, die nach 1988 nach Deutschland emigrierten. Im Gegenteil: Viele Russlanddeutsche des ersten Typs äußerten Befremden über die so genannten Spätaussiedler und teilten die Ressentiments und Vorurteile der einheimischen Deutschen.

»Wenn wir in Deutschland leben wollen, wenn wir wollen, dass Deutschland unser Zuhause ist, so dürfen wir in das deutsche Leben nicht typisch russische Züge hineinbringen, wir müssen auf diese verzichten. Wie sieht es aber in Wirklichkeit aus? In meinem Stadtbezirk in Nürnberg, wo ich wohne, gibt es nun schon drei russische Geschäfte, an den Haltestellen hängen Bekanntmachungen in russischer Sprache. So werden sie (die Spätzuwanderer, M.S.) nie in Deutschland leben, nie werden sie zu vollwertigen echt deutschen Staatsbürgern« (Frau, 53 Jahre, seit 29 Jahren in Deutschland).

Die Russlanddeutschen des ersten Typs sind fest in die deutsche Gesellschaft integriert. Sie verfügen über zahlreiche Kontakte zu einheimischen Deutschen, haben in den meisten Fällen einen Arbeitsplatz bzw. beziehen Rente und kennen sich gut im öffentlichen Leben in Deutschland aus. Sie benötigen keine gesonderten Einrichtungen, die ihnen die Eingliederung in die deutsche Gesellschaft erleichtern helfen.

Den zweiten Typ bilden Spätaussiedler, die sich für Russlanddeutsche, für Menschen, die gleichzeitig zwei Kulturen angehören, halten. In dieser Gruppe haben viele einen Hochschulabschluss. In der Regel sind sie jung oder mittleren Alters. In der Sowjetunion lebten sie überwiegend in Großstädten, die nicht durch ein monoethnisches russlanddeutsches Milieu geprägt waren. Viele Spätaussiedler dieses Typs versuchen sofort nach der Umsiedlung Deutsch zu lernen oder die vorhandenen Sprachkenntnisse zu erweitern und eine gute Arbeit zu finden. Die Meisten schaffen sich »ihren Platz« in der deutschen Gesellschaft und sind mit ihrem Leben in Deutschland zufrieden.

Ein wesentlicher Teil der Russlanddeutschen, die ich dieser Gruppe zurechne, brechen ihre Beziehungen zu Russland bzw. den Sowjetnachfolgestaaten, aus denen sie kommen, nicht ab. Darüber hinaus pflegen sie intensive Kontakte, sowohl zu anderen russlanddeutschen als auch zu einheimischen deutschen Familien. Sie definieren sich oft als Bürger zweier Welten – der »deutschen« wie auch der »russischen« bzw. »sowjetischen«.

Alle Interviewpartner dieser zweiten Gruppe nannten Schwierigkeiten, die sie zu Beginn ihres Lebens in Deutschland hatten. Besonders irritierte sie, dass die einheimischen Deutschen sie als »Russen« betrachteten, obwohl sie sich selbst als »Deutsche« definieren. Ein junger Mann, der als Zwanzigjähriger nach Deutschland kam und seit neun Jahren hier lebt, sagte:

»Natürlich habe ich mit Schwierigkeiten gerechnet. Ich habe aber nicht erwartet, dass wir hier als Fremde aufgefasst werden. Ich war mir bewusst, dass wir uns der Mentalität und anderen Merkmalen nach von den Ortseinwohnern unterscheiden werden. Ich habe aber nicht gedacht, dass man uns hier als echt russische, zugereiste fremde Einwohner betrachten wird. Eine gewisse Zeit lang hat mich das gestört, dann aber habe ich mich damit abgefunden und achte nicht mehr darauf. Das ist geblieben, stört mich aber nicht mehr. Ich halte mich für einen Russlanddeutschen.«

Für viele Russlanddeutsche des zweiten Typs ist folgende Haltung charakteristisch:

»Für mich und meine Kinder ist ja ein großes Glück, dass wir zwei Kulturen gleichzeitig angehören.
Das Gute, was mir Russland gegeben hat, und was ich dank der russischen Kultur erworben habe, will ich nicht vergessen. Das sage ich immer wieder auch meinen Kindern. Ganz bewusst zeige ich meinen Kindern, dass sie ihre Lage zum Vorteil nutzen müssen. Obwohl gerade deswegen sowohl ich als auch sie von anderen nicht verstanden werden« (Frau, 37 Jahre, seit sieben Jahren in Deutschland).

Entsprechend ihrer ethnischen Identifizierung nutzen die Vertreter dieses zweiten Typs die meisten Binnenstrukturen der Russlanddeutschen. Von den anderen Gruppen unterscheiden sie sich durch die Vielfalt der Organisationen, Einrichtungen und Beziehungen, die sie aufsuchen bzw. eingehen. So sagte z.B. eine Interviewpartnerin, dass ihr der Besuch deutscher Diskotheken und Bars keine Freude bereite und sie sich deshalb gefreut habe, als sie die russische Diskothek in Fürth entdeckte.

Zum dritten Typ gehören Spätaussiedler, die sich ethnisch nicht definieren können. Sie halten sich weder für Russen, noch für Deutsche.

Ein großer Teil dieser Gruppe hat sich nicht integriert, sondern lebt isoliert von der aufnehmenden Gesellschaft.

Die meisten Vertreter dieser Gruppe haben keinen Hochschulabschluss und stammen aus ländlichen Regionen der Sowjetunion. Viele von ihnen gaben in den Interviews an, dass sich ihre Erwartungen an ein Leben in Deutschland nicht erfüllt haben. Dies führten sie überwiegend darauf zurück, dass sie von der einheimischen Bevölkerung nicht als Deutsche akzeptiert werden. In der Sowjetunion galten sie als »Faschisten« und »Deutsche«, in Deutschland wurden sie zu »Russaki« gemacht.

»Für Ortseinwohner sind wir keine Deutschen, hier sind wir Russen. Ich lebe in Deutschland seit drei Jahren, spreche aber fast nicht Deutsch« (Mann, 54 Jahre, seit drei Jahren in Deutschland).

Sie haben Schwierigkeiten, ihren Platz in Deutschland zu finden.

»Ich weiß nicht, was ich bin. Deutschland ist nicht meine Heimat, ich bin hier nicht zuhause. Ich empfinde mich hier nicht ganz vollwertig« (Frau, 24 Jahre, seit zehn Jahren in Deutschland).

Die russlanddeutschen Zuwanderer des dritten Typs sind am zahlreichsten, ihr Integrationsprozess verläuft am problematischsten. Sie sind es, die überwiegend in den deutschen Medien für negative Schlagzeilen sorgen.

In dieser Gruppe sind alle Altersstufen vertreten: Rentner, die sich eine bessere Zukunft für ihre Kinder wünschten und deshalb nach Deutschland gingen, aber auch Jugendliche, die bezüglich der Übersiedlung vor vollendete Tatsachen gestellt wurden und sich trotz einiger Deutschkenntnisse in Deutschland nicht heimisch fühlen. Als Gründe dafür nannten sie vor allen Dingen Unterschiede, die zwischen ihnen und den einheimischen deutschen Jugendlichen in den Verhaltensweisen, den Lebenszielen und den Werten bestehen.

Die 30- bis 50-Jährigen dieser Gruppe verfügen oftmals nur über geringe bis gar keine Deutschkenntnisse. Darüber hinaus werden ihre bisherigen Ausbildungsabschlüsse und beruflichen Tätigkeiten, die sie noch in der Sowjetunion erreicht bzw. ausgeübt haben, in Deutschland nicht anerkannt oder abgewertet, so dass sie entweder gar keine oder nur gering bezahlte Arbeit finden. Beides bedeutet einen erheblichen

Statusverlust und viele der Betroffenen haben keine Hoffnung, dass sich ihre beruflichen Aussichten in Deutschland und damit auch ihre Lebenslage noch verbessern werden.

Tabelle 3: Nutzungsintensität der Binnenstrukturen durch verschiedene Gruppen von Russlanddeutschen in Abhängigkeit vom Typ der ethnischen Identifikation

Binnenstrukturen	Frühaussiedler, die sich für Deutsche halten	Spätaussiedler, die sich für Russlanddeutsche halten	Spätaussiedler, die eine Krise der ethnischen Selbstidentifikation erleben
Landsmannschaft	XXX	XX	---
»Haus der Heimat«	XXX	XX	---
Russlanddeutsche Historische Gesellschaft	XXX	XX	---
russlanddeutsches Theater	XX	XX	---
Russlanddeutsche Literaturgesellschaft	XX	XX	---
russischsprachige Zeitungen in Deutschland	XX	XXX	XXX
russlanddeutsche Internetseiten	X	XXX	XX
russische Geschäfte	X	XX	XXX
russische Reisebüros	X	XXX	XXX
russische Diskotheken, Bars und Restaurants	---	X	XXX

Die Nutzungsintensität der Binnenstrukturen wurde auf der Grundlage der Interviews geschätzt.
X – niedrige Nutzungsintensität der Binnenstrukturen; die Nutzung erfolgt eher zufällig und sporadisch;
XX – mittlere Nutzungsintensität der Binnenstrukturen; die Binnenstrukturen werden öfter, jedoch nicht regelmäßig genutzt;
XXX – hohe Nutzungsintensität der Binnenstrukturen, die Binnenstrukturen werden regelmäßig bis täglich genutzt.

»Man sagt, in der Sowjetunion sei Stagnation gewesen, in meinem Leben aber hat eine Stagnation hier begonnen. Dort habe ich in einem großen Werk gearbeitet – das Leben quellte hervor. Hier aber stehe ich da und gebe Kopfhörer aus. [...] Um des Sohnes Willen sind wir übergesiedelt, er hat sich hier eingelebt, hat eine Arbeit gefunden, ist zufrieden« (Mann, 60 Jahre, seit sieben Jahren in Deutschland).

Die Russlanddeutschen des dritten Typs nutzen aktiv russlanddeutsche Binnenstrukturen wie russische Geschäfte, russische Diskotheken, russischsprachige, in Deutschland herausgegebene Zeitungen sowie russische Internetseiten. Obwohl sie in Deutschland leben, verbleiben sie in ihren früheren sozialen Strukturen und machen nur von einzelnen Dienstleistungen der deutschen Gesellschaft Gebrauch. Dadurch, dass sie sich auf ihre Binnenstrukturen beschränken und überwiegend im Kreis ihrer Landsleute verkehren, wo sie die für die Sowjetunion typischen Verhaltensmodelle und Wertesysteme reproduzieren, isolieren sie sich von der deutschen Gesellschaft. Sie schaffen sich ihre eigene »russisch-deutsche« Welt, eine Art »Germanistan« (Gerlach 2003). Integration in die deutsche Gesellschaft findet bei den Russlanddeutschen des dritten Typs nicht statt.

Fazit

In meinen Untersuchungen ging es vor allem darum, die Beziehung zwischen der ethnischen Selbstidentifizierung der Russlanddeutschen und den genutzten Binnenstrukturen, der Intensität ihrer Nutzung und dem Grad der Integration in die aufnehmende deutsche Gesellschaft aufzudecken. Dabei zeigte sich, dass je nach Typ der Selbstidentifikation unterschiedliche Binnenstrukturen genutzt werden und diese sich dementsprechend verschieden auf den Integrationsprozess auswirken.

Russlanddeutschen, die sich als »germanische Deutsche« betrachten, dienen die russlanddeutschen Binnenstrukturen längst nicht mehr als Integrationshilfen. Sie werden ebenso genutzt wie die Strukturen des einheimischen Umfeldes. Sie bilden quasi einen Teil des gesamtgesellschaftlichen Angebotes, auf das fast schon aus Gewohnheit zurückgegriffen wird.

Für Russlanddeutsche, die sich bewusst als solche, als Menschen zweier Welten, definieren, aber auch für diejenigen, die sich ethnisch

nicht einordnen können, haben die Binnenstrukturen sehr wohl integrierende Funktion. Sie helfen ihnen, die deutsche Gesellschaft, ihre Normen und ihre Werte kennen zu lernen, können aber auch den Integrationsprozess hemmen.

Bei den Russlanddeutschen des dritten Typs wirken die Binnenstrukturen überwiegend integrationshemmend. Sie werden genutzt, um dem Leben in Deutschland ein Stück Rückhalt und Sicherheit zu geben. Auf deutsche Strukturen und Angebote wird nur zur Sicherung der wirtschaftlichen Existenz zurückgegriffen, nicht aber, um sich ein Leben in Deutschland einzurichten. Die Russlanddeutschen des dritten Typs sind am zahlreichsten. Um ihren Integrationsprozess zu fördern, sollte die deutsche Bundesregierung Projekte und Maßnahmen initiieren, die auf die Binnenstrukturen dieser Gruppe zurückgreifen, denn nur so können diese Menschen erreicht und zur Integration in eine Gesellschaft motiviert werden, die sie eigentlich nicht haben will.

Respondentenliste:

1. Mann, 73 Jahre alt, 29 Jahre in Deutschland. Jetzt ist er pensioniert, hat früher als Ingenieur bei Siemens gearbeitet. Mitglied der Russlanddeutschen Historischen Gesellschaft.
2. Frau, 53 Jahre alt, 29 Jahre in Deutschland. Leitet ein Bauunternehmen, ist aktive Teilnehmerin der russlanddeutschen Landsmannschaft und des »Hauses der Heimat«.
3. Mann, 56 Jahre alt, 29 Jahre in Deutschland. Leitet ein Bauunternehmen. Ist einer der Leiter der russlanddeutschen Landsmannschaft in der Region Nürnberg-Erlangen.
4. Frau, 24 Jahre alt, 10 Jahre in Deutschland, Zeitarbeiterin im Lager eines Autoservice.
5. Mann, 29 Jahre alt, 9 Jahre in Deutschland, studiert im Fachbereich Slawistik und ist in der Universitätsbibliothek tätig.
6. Frau, 59 Jahre alt, 8 Jahre in Deutschland, ist in der Stadtverwaltung in Erlangen tätig.
7. Mann, 60 Jahre alt, 7 Jahre in Deutschland, ist als Aufseher in einem Museum tätig.
8. Frau, 37 Jahre alt, 7 Jahre in Deutschland, hat ein Universitätsstudium absolviert (Fachbereich Slawistik), ist in der Universitätsbibliothek tätig. Mitglied der Russlanddeutschen Historischen Gesellschaft.

9. Mann, 26 Jahre alt, 6 Jahre in Deutschland, arbeitet als Zimmermann in Meisterposition.
10. Frau, 48 Jahre alt, 5 Jahre in Deutschland, arbeitet als Putzfrau.
11. Mann, 71 Jahre alt, 4 Jahre in Deutschland, Rentner.
12. Mann, 54 Jahre alt, 3 Jahre in Deutschland, hat eine Zeitarbeit als Hilfsarbeiter.

Literatur

Brandes, Detlef/Dönninghaus, Victor (Hg.) (1999): *Bibliographie zur Geschichte und Kultur der Russlanddeutschen. Von 1917 bis 1998*, München: Oldenbourg.

Brendel, Thomas J. (1992): »Ein neues Gesetz zur Regelung von Ausreise und Einreise für Bürger der UdSSR«. In: *Osteuropa* 42, Nr. 4, S. 303-309.

Dietz, Barbara/Hilkes, Peter (1992): *Russlanddeutsche: Unbekannte im Osten*, München: Olzog.

Fassmann, Heinz (2001): »Ausländer in der Stadt. Demografische Befunde, gesellschaftliche Problembereiche und Politische Strategien«. In: *Berichte zur deutschen Landeskunde. Die Zukunft der Stadt – Visionen der Stadtentwicklung*, Band 75, Heft 2/3, Flensburg.

Elwert, Georg (1982): »Probleme der Ausländerintegration. Gesellschaftliche Integration durch Binnenintegration?«. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 34*, S. 717-733.

Felten, N.N. (2002): *Wanderung der deutschen Bevölkerung: Raum- und Zeitanalyse*, Übersetzung aus dem Russischen, Dissertation: Staatliche Universität St. Petersburg.

Gerlach, Thomas (2003): »Reise nach Germanistan«. In: *Die Tageszeitung*, 22.-23.02.2003, Berlin, S. 4.

Heimat und Diaspora: *Russlanddeutsche in der Bundesrepublik Deutschland 1950-2000*. Chronik 50 Jahre Landsmannschaft der Deutschen aus Russland, S. 14.

Henkel, Reinhard (1994): »Binnenintegration als Faktor für Eingliederung Russlanddeutscher Aussiedler in die Bundesrepublik Deutschland – das Beispiel zweier Gemeinden in Rheinhessen«. In: *Mainzer Geografische Studien*, Heft 40, S. 445-458.

Henkel, Reinhard (2001): *Atlas der Kirchen und der anderen Religionsgemeinschaften in Deutschland – eine Religionsgeographie*, Stuttgart: Kohlhammer.

Hoffmann-Nowotny, Hans-Joachim/Imhof, Kurt (1998): »Internationale Migration und soziokultureller Wandel«. In: Klaus-Achim Boesler/Günter Heinritz (Hg.), *Europa zwischen Integration und Regionalismus*, Stuttgart: Steiner, S. 28-37.

Holler, Ulrike/Teuter, Anne (Hg.) (1994): *Mit einem Bein im vollen Boot*, Frankfurt am Main: Alibaba.

Horobin, Gordon (1957): »Adjustment and Assimilation: The Displaced Person«. In: *Sociological Review*, Jg. 5.

Info-Dienst Deutsche Aussiedler (1996), Heft Nr. 82, S. 4.

Ingenhorst, Heinz (1997): *Die Russlanddeutschen. Aussiedler zwischen Tradition und Moderne*, Frankfurt am Main: Campus, S. 108-109.

Kaya, Ayhan (2001): *Sicher in Kreuzberg. Constructing Diasporas: Turkish Hip-Hop Youth in Berlin*, Bielefeld: transcript.

Kessner, Thomas (1977): *The Golden Doors: Italian and Jewish Immigrant Mobility in New York City 1880-1915*, New York: Oxford University Press.

Kleinknecht-Strähle, Ulrike (1998): »Deutsche aus der ehemaligen UdSSR: Drei Phasen der Migration und Integration in der Bundesrepublik Deutschland im Vergleich«. In: Hans-Werner Retterath (Hg.), *Wanderer und Wanderinnen zwischen zwei Welten? Zur kulturellen Integration russlanddeutscher Aussiedlerinnen und Aussiedler in der Bundesrepublik Deutschland*, Referate der Tagung des Johannes-Künzig-Instituts für ostdeutsche Volkskunde, Freiburg: Johannes-Künzig-Institut, S. 39-60.

Kontakt (2002): »Aussiedler im Spiegel der Migrationsgesetze«, Nr. 7.

Lichtenberger, Elisabeth (1984): *Gastarbeiter: Leben in zwei Gesellschaften*, Wien: Böhlau.

Park, Robert E. (1925): »Die Stadt als räumliche Struktur und als sittliche Ordnung«. In: Peter Atteslander (Hg.) (1974): *Materialien zur Siedlungssoziologie*, Köln: Kiepenheuer & Witsch, S. 90-100.

Park, Robert E./Miller, Herbert A. (1969): *Old World Traits Transplanted*, New York: Arno Press.

Schneider, M. (2001): »Integration nach der Verpflichtung«. In: *Kontakt*, Nr. 24 (168), Übersetzung aus dem Russischen.

Thomas, William/Znaniecki, Florian (1984): *The Polish Peasant and America*, Urbana: University of Illinois Press.

Trostanowskij, Sch. (2002): »Ausländer in Deutschland: historisches Paradoxon oder sozial-wirtschaftliche Realität«. In: *Soziologie: Theorie, Methoden, Marketing*, Nr. 3, Übersetzung aus dem Russischen, Institut für Soziologie NAN, Ukraine, S. 173-185.

Wirth, Louis (1966): *The Ghetto*, Chicago: University Press.

Im Wechselbad der kulturellen Identitäten. Identifizierungs- und De-Identifizierungsprozesse bei russlanddeutschen Aussiedlern

Ulrich Reitemeier

Die Präsentation russlanddeutscher Erfahrungswirklichkeit in der Kommunikation mit Einheimischen

Russlanddeutsche Aussiedler sind einem enormen Anpassungsdruck an die Lebensbedingungen in Deutschland ausgesetzt. Dies gilt insbesondere für die Aneignung und den Gebrauch der deutschen Sprache, denn in der Aussiedler-Politik sowie in den Behörden und Bildungsinstitutionen wird ›Aussiedler-Integration‹ primär als Frage des raschen Deutscherwerbs behandelt.[1] Jenseits der institutionellen Kontexte, in denen Aussiedler massiv mit Anpassungserwartungen konfrontiert werden und in denen ihnen das Deutsche ›eingetrichtert‹ wird, gehen sie verschiedentlich Kommunikationsbeziehungen mit Einheimischen ein, die stärker von alltagsweltlichen und verhandelbaren Gestaltungsprinzipien bestimmt sind. Auf welchem Niveau auch immer Aussiedler die deutsche Sprache beherrschen, unter welchen situativen Rahmenbedingungen und aus welchen Anlässen auch immer Kontakte mit Alteingesessenen eingegangen werden, für Aussiedler findet in solchen Situationen Konfrontation mit bundesdeutscher Lebenswirklichkeit statt. Sie werden gleichsam an hiesige Lebensbedingungen ›angekoppelt‹ und machen Lernerfahrungen über die Verhältnisse in Deutschland. Dazu gehört, dass Aussiedler in solchen Situationen er-

1 Nur am Rande sei hier vermerkt, dass der Prozess der sprachlichen Integration deutschstämmiger Zuwanderer aus den Nachfolgestaaten der ehemaligen Sowjetunion sich auf mehr als nur die Aneignung des Deutschen erstreckt: Erstens ist das Leben in Deutschland folgenreich für die mitgebrachten Sprachen, insbesondere die russlanddeutschen Dialekte (vgl. Berend 1998); zweitens entstehen in russlanddeutschen Familien ganz besondere Situationen des Spracherwerbs und Sprachen-Gebrauchs (vgl. Meng 2001); drittens realisiert sich sprachliche Integration immer auch im konkreten kommunikativen Austausch zwischen Zuwanderern und Einheimischen.

fahren, wie sie von Hiesigen gesehen werden, in welchen Stereotypen und Fremdbildern sie wahrgenommen werden, welche Ressentiments ihnen gegenüber bestehen und inwieweit ihr Wunsch, ›als Deutsche unter Deutschen zu leben‹, für die Binnendeutschen verstehbar und akzeptabel ist.

Die in der Kommunikation mit Einheimischen erfahrenen Fremdbilder und Haltungen gegenüber Fremden sind für die Selbstverortung und weitere Identitätsentwicklung russlanddeutscher Aussiedler unmittelbar bedeutsam. Dass und wie die Erfahrungen mit Alteingesessenen in die individuelle und kollektive Identitätsarbeit von Migranten eingehen, kann am exaktesten mit Hilfe narrativer biografischer Interviews rekonstruiert werden (vgl. Schütze 1987 sowie Philipper 1997). Aber auch in aktualkommunikativen und natürlichen Gesprächszusammenhängen machen Zuwanderer kenntlich, welche Rolle zurückliegende Erfahrungen mit den Einheimischen und deren Sichtweisen für ihre Identitätsarbeit spielen. Und auch andere Bestimmungsmomente der individuellen und kollektiven Identitätsarbeit werden in solchen Gesprächssituationen deutlich.

Die starke Fokussierung auf die Anpassungsleistungen der Zuwanderer, die nicht nur in den Institutionen hoheitsstaatlichen Handelns, sondern auch in der wissenschaftlichen Forschung feststellbar ist, verleitet dazu, Kommunikationsbeziehungen zwischen Aussiedlern und Einheimischen lediglich als Ereignisse anzusehen, in denen sich Integrationserfolge und Integrationsbarrieren der Aussiedler manifestieren. Diese Sichtweise ist wenig sensibel für die Perspektive der Betroffenen und für die Relevanzsysteme der Zuwanderer, die im Prozess des Sicheinlebens in Deutschland orientierungsleitend sind bzw. aufgebaut werden. Desgleichen ist diese Sichtweise nicht offen dafür, dass es in konkreten Begegnungen zwischen Aussiedlern und Einheimischen durchaus auch zu kommunikativen Prozessen kommt, in denen die Zuwanderer den ›Leuten von hier‹ ihre Erfahrungs- und Lebenswirklichkeit präsentieren und sie so zum Bestandteil von Diskurswelten machen. Mit der ethnografisch orientierten Interaktionsanalyse (vgl. Schütze 1994 sowie Deppermann 2000) stehen analysemethodische Instrumentarien zur Verfügung, die geeignet sind, die kommunikative Entfaltung der Perspektiven von Betroffenen und die symbolischen Vermittlungszusammenhänge von Identitätsprozessen zu erforschen. In dieser Untersuchungsperspektive ist die Kommunikation von Aussiedlern mit Einheimischen vor allem als Ereignisrahmen signifikant, in dem biografische Erfahrungsbestände, lebensweltliche Sinn-

welten, Identitätsverfassungen und -orientierungen kommuniziert werden und in dem Identitätsarbeit[2] geleistet wird.

Oftmals eröffnen sich Aussiedlern in Situationen mit Einheimischen Gelegenheiten, die ›Leute von hier‹ an ihrer spezifischen Erfahrungs- und Lebenswirklichkeit teilhaben zu lassen. Indem Aussiedler über ihre konkreten Familienbelange und Alltagsangelegenheiten sprechen, indem sie ihre innere Befindlichkeit anzeigen, indem sie zeigen, wer sie sind und woher sie kommen, indem sie darüber sprechen, wie und wodurch sie sich mit Deutschland, aber auch mit dem Land, in dem sie einmal gelebt haben, verbunden fühlen, und nicht zuletzt, indem sie ihre marginale Lage[3] kennzeichnen, machen sie individuelle und kollektive Identitätsprozesse sichtbar. Zu solchen Gesprächssituationen kommt es etwa dann, wenn eine Sozialarbeiterin oder eine ehrenamtliche Betreuerin aus Dankbarkeit für ihre Hilfeleistungen von einer Aussiedler-Familie eingeladen wird. Zu solchen Situationen kommt es aber auch dann, wenn man als Feldforscher[4] versucht, stabile Kontakte zu Aussiedlern und ihren Angehörigen aufzubauen, oder wenn man in den Institutionen, in denen Aussiedler wei-

2 Darunter sind bewusste Auseinandersetzungen mit der biografischen und kollektiven Identität sowie biografische Sinngebungen, die auf die aktuelle Lebenssituation bezogen sind, zu verstehen.

3 Die theoretische Bedeutung des Marginalitätskonzepts liegt vor allem darin, die gesellschaftlichen Bedingungen der Verfestigung migrationsbedingter Lebenslagen sowie die damit einhergehenden Formen produktiver und kontraproduktiver Identitätsgestaltung zu fokussieren. Das Konzept betont die Wichtigkeit hybrider Identitätsorientierungen für die Bewältigung des Kulturkonfliktes, in dem der Migrant lebt. Nur indem er ein Bewusstsein um Marginalisierungsbedingungen seiner Existenz entwickelt, wird es ihm möglich, eine auf veränderte Lebensverhältnisse zugeschnittene Identität auszubilden. Nur so können Handlungspotenziale mobilisiert werden, die die belastende Situation erträglicher und veränderbar machen. Nur so können Neuorientierungen für die Lebensgestaltung gefunden, Fremdheit und Marginalität als Herausforderungen und Lebensaufgaben angegangen werden. Zum Konzept der Marginalität vgl. Park (1950) und Stonequist (1961).

4 Im Rahmen einer mehrjährigen Feldforschungsphase habe ich Gespräche zwischen Aussiedlern und Einheimischen in Betreuungs-, Beratungs-, Unterrichtssituationen und anderen institutionellen Zusammenhängen aufgezeichnet. Darüber hinaus habe ich bei Besuchen in Aussiedler-Familien Tonbandaufnahmen gemacht. Ausführlicher hierzu Reitemeier (i.E.).

tergebildet und in die Gesellschaft sozialisiert werden, zum für sie »sympathisierenden Einheimischen«[5] wird.

Zu den sprachlich-kommunikativen Darstellungsaktivitäten, die in Situationen der Alltagskommunikation vollzogen werden und die hinsichtlich der Identitätsprozesse bei Aussiedlern generell aufschlussreich sind, gehören: (a) Passagen biografischen Sprechens, Kurzerzählungen und andere Erzählformen (etwa Erzählungen, die die Pflege deutschen bzw. konfessionellen Brauchtums dokumentieren, Erzählungen zu Verlust- und Leidenserfahrungen im Zuge von Zwangsdeportationen, Erzählungen zum sozialen Drama der Aussiedlung sowie zu Begegnungen und Kommunikationserfahrungen mit Einheimischen); (b) explizite und implizite Beschreibungen der eigenen Lebenssituation (z.B. bilanzierende Äußerungen, Vergleiche mit anderen Aussiedlern, ambivalente Zufriedenheitsbekundungen wie etwa »es geht mir nicht schlecht«; (c) der Gebrauch sozialer Kategorisierungsmittel[6] (insbesondere Äußerungen, in denen auf Wir-Gemeinschaften sowie auf andere, gegensätzlich positionierte soziokulturelle Gruppen Bezug genommen wird, z.B. ›unsere Leute‹ vs. ›Leute von hier‹). Die Ausführungen dieses Beitrages stützen sich auf solche Gesprächsdaten; ich beschreibe diese hier aber nicht – wie bei einem strikt gesprächsanalytischen Vorgehen üblich – unter dem Gesichtspunkt ihrer interaktionspragmatischen und sequenziellen Entstehung, sondern beschränke mich darauf, die Identitätsprozesse und Identitätsproblematiken herauszuarbeiten, die bestimmte sprachliche Äußerungen russlanddeutscher Aussiedler indizieren.

5 Dieser Ausdruck lehnt sich an die Terminologie Goffmans (1979: 30-44) an, der Personen, die sich mit Stigmatisierten solidarisieren, als sympathisierende Andere bezeichnet. Diejenigen, die in Institutionen mit Stigmatisierten arbeiten, aber selbst nicht zur Kategorie der Stigmatisierten gehören, bezeichnet er als die Weisen. Damit meint Goffman Folgendes: Ihre Weisheit bzw. Sympathie für die Stigmatisierten resultiert aus ihrer Tätigkeit in Einrichtungen, »die entweder den Bedürfnissen der Stigmatisierten einer bestimmten Art dient oder den Aktionen, die die Gesellschaft im Hinblick auf diese Personen unternimmt« (Goffman 1979: 42).

6 Der Gebrauch sozialer Kategorisierungsmittel basiert auf Hintergrundwissen über Sozialzusammenhänge. Zum Konzept der sozialen Kategorisierung Kallmeyer/Keim (1994) sowie Czyewski et al. (1995).

Identitätsorientierungen und ihre Erzeugungsmechanismen im Aussiedlungs- und Eingliederungsprozess

Meine Gesprächsdaten erfassen die Veränderung von Identitäten nicht in biografisch aufeinandergeschichteten Erfahrungszusammenhängen (wie dies etwa beim narrativ-biografischen Interview geschieht). Gleichwohl lassen sie sich in einer biografieanalytisch integrierenden Perspektive interpretieren, indem sie zu den historischen, rechtlichen und sozialen Erfahrungsbedingungen, die im Aussiedlungs- und Eingliederungsprozess orientierungswirksam sind, in Beziehung gesetzt werden und indem Überlegungen dazu angestellt werden, inwieweit die jeweiligen Identitätsorientierungen und Erfahrungsbedingungen Potenziale oder aber Erschwernisse für die Entwicklung zum *cultural hybrid*[7] beinhalten.

In der Gesamtschau erscheint der Prozess des Übergangs russlanddeutscher Aussiedler in das Staatsvolk der Deutschen als ein Wechselbad der ethnisch-kulturellen Identitäten. Im Folgenden versuche ich, die Typik der Identitätsorientierung in den jeweiligen Übergangsstadien zu charakterisieren und die allgemeinen Mechanismen aufzuzeigen, durch die der Aufnahmeprozess geprägt wird.

Die linke Spalte des nachfolgenden Schemas enthält (von mir gewählte) alltagssprachliche Formulierungen, die die Bedeutung nationaler Identitätskategorien in verschiedenen Lebenslagen bzw. Stadien des Übergangs charakterisieren. In der rechten Spalte finden sich abstrakte Kennzeichnungen der Erfahrungsbedingungen, die für die Identitätsorientierungen in den jeweiligen Lebenslagen bzw. Übergangsstadien prägend sind:

(1) *auch deutsch*	die vormalige Lebenssituation und darin angelegtes Potenzial für Hybridität

7 Für Menschen, die in verschiedenen Kulturen leben oder sich an eine neue kulturelle Umgebung anzupassen versuchen, verwendet Stonequist (1961), ein Schüler Parks, die Bezeichnung »cultural hybrid«. Der Hybridisierung von Identität liegt die Position des *marginal man* zu Grunde. Der *cultural hybrid* ist bemüht, sich seiner neuen kulturellen Umgebung anzupassen, um so seinen Platz in ihr zu finden. Er kann dies aber nur auf der Grundlage seiner vormaligen Kulturzugehörigkeit leisten.

(2) *nur noch deutsch*	Veränderungen des kulturellen Selbstbildes im Zuge des Aufnahme- und Anerkennungsverfahrens
(3) *ein bisschen deutsch, aber hauptsächlich ganz unten*	die Erfahrung der Marginalität: Selbstverortung in der Prestigehierarchie der aufnehmenden Gesellschaft
(4) *gar kein Deutscher mehr, für die Deutschen ein Russe*	das Identifiziertwerden mit dem Herkunftsland als auferlegte Bedingung und als Potenzial künftiger Identitätsentwicklung

Die hier getroffenen Unterscheidungen von Identitätsorientierungen zielen nicht darauf ab, ein starres Ablaufschema der Identitätsänderung bei russlanddeutschen Aussiedlern zu konstruieren. Gleichwohl beziehen sich die Identitätsorientierungen 1, 2 und 4 auf zeitlich aufeinander folgende kollektive Erfahrungsbedingungen. Die auf Marginalisierungserfahrungen gründende Selbstpositionierung in Deutschland (siehe 3) verläuft sicherlich parallel zu den Veränderungen bei der nationalen Selbstidentifizierung (siehe 1, 2 und 4).

(1) auch deutsch – die vormalige Lebenssituation und darin angelegtes Potenzial für Hybridität

Deutscher zu sein konnte im Herkunftsland ein Kollektivmerkmal sein, das neben anderen Gültigkeit besaß. Angesichts der Tatsache, dass das Leben in einer Gesellschaftsordnung mit vielzähligen ethnischen Gruppierungen und mit einer überformenden Zugehörigkeitskonzeption zum sowjetischen Staatsvolk die Herausbildung hybrider Identitätsorientierungen begünstigt bzw. abverlangt hat, lässt sich bei Aussiedlern auch von mitgebrachter Hybridität sprechen. Hierbei spielt eine wichtige Rolle, dass russlanddeutsche Aussiedler ihr Deutschsein vor allem in der Minderheitenposition sowie durch Reaktionen und Zuschreibungen anderer ethnischer Gemeinschaften in den Herkunftsgebieten erfahren haben. Sie verfügen über kollektivgeschichtliche und biografische Erfahrungen im Umgang mit Marginalität. In meinem empirischen Material kommt Hybridität beispielsweise im distanziert-ironischen Sprechen über die Identität als Deutsche zum Ausdruck, etwa wenn in einer gastgebenden Aussiedler-Familie situationskommentierend (und sinngemäß) eingeworfen wird, man sei sich nicht im Klaren darüber, ob die aktuell gezeigte Gastfreundschaft

eine typisch deutsche Tugend sei oder ob man sie woanders gelernt habe.

Die Erfahrung des Zusammenlebens mit Angehörigen anderer Kulturen und Nationen hat Orientierungsfunktion in der Gegenwart. Sie ist bei vielen Aussiedlern ein Grundstock bzw. eine zentrale Ausgangsbedingung für die Identitätsarbeit im Aussiedlungs- und Eingliederungsprozess. Orientierungsrelevanz kollektivgeschichtlich fundierter Hybridität zeigt sich etwa dann, wenn ein Aussiedler seine Wir-Gemeinschaft mit Zigeunern vergleicht. Die genaue Formulierung eines Aussiedlers, auf die ich mich hier beziehe, lautete »wir sin fast zigeuner«. In dem Gesprächszusammenhang, in dem der 25-jährige Aussiedler diesen Vergleich anstellt, ist dann auch in Scherzmodalität die Rede davon, dass man nach Südamerika weiterziehen werde, »wenn«, wie er sagt, »wir hier all gemacht haben« (also wenn sich das Kapitel Deutschland erledigt hat). In dem damit ausgedrückten kulturellen Selbstbild offenbaren sich Sinngebungs- und Leitbildfunktionen, die von dem Minoritätenstatus ausgehen, der im Herkunftsland eingenommen wurde. Es zeugt von Wissen um die Migrationsgeschichte der Russlanddeutschen und um kollektivgeschichtliche Festlegungen auf Positionen des Dazwischenstehens. Dieses Selbstbild ist auch geeignet, eine in der Wir-Gemeinschaft disponible Ressource zur Bearbeitung von Marginalisierungserfahrungen präsent zu halten, nämlich die Disposition zum Weiterwandern. Zudem verweist ein solches kulturelles Selbstbild auf Potenziale zur Ausbildung einer transnationalen Identität.

(2) nur noch deutsch – Veränderung des kulturellen Selbstbildes im Zuge des Aufnahme- und Anerkennungsverfahrens

Mit dem Betreiben der Ausreise nach Deutschland intensivieren die Deutschstämmigen ihre Identifikation mit Deutschland und deutscher Kultur (was nicht ausschließt, dass diese Identifizierungsbereitschaft schon vorher stark ausgeprägt war). An die Aussiedlungsentscheidung ist die Hoffnung geknüpft, den vormaligen Status als Angehörige einer deutschen Minderheit durch Zugehörigkeit zur Mehrheitsgesellschaft der Deutschen ersetzen zu können. Die Selbstidentifikation als Deutscher ist vor allem zum Zeitpunkt des Ankommens stark ausgeprägt. Es ist der Anspruch darauf, ›als Deutscher unter Deutschen‹ zu leben, der die Selbstwahrnehmung als deutscher Volkszugehöriger intensiviert und dafür sorgt, dass deutsch/Deutscher als dominierende Identi-

tätskategorie fokussiert ist. Ein ganz wichtiger Impulsgeber ist hierbei das Aufnahme- und Anerkennungsverfahren, mit dessen Initiierung bei den Antragstellern biografische Arbeit in Gang kommt, die auf Neu- bzw. Wiederentdeckung deutscher Kulturzugehörigkeit gerichtet ist. Dadurch wird, sofern die Aussiedler den biografischen und familiengeschichtlichen Fundierungen ihres Lebens in deutschen Kulturbezügen nachspüren, die Deutschwerdung im Identitätsbewusstsein intensiviert. Mit anderen Worten: Über die administrative Zuweisung der nationalen Identitätskategorie hinaus sorgt das Aufnahmeverfahren dafür, dass Aussiedler sich selbst die biografischen und kollektivgeschichtlichen Voraussetzungen für nationale Zugehörigkeit aufzeigen und sich ihrer vergewissern.

In der Lebenslage, in der Deutschsein bewiesen werden muss und in der die Zugehörigkeit zur Kollektivität der Deutschen ständig in Frage gestellt ist, erscheinen häufige Betonungen des Innehabens einer deutschen Identität als Ausweg. Für die Betroffenen geht es dabei nicht bloß um Durchsetzung eines Identitätsanspruchs, es geht für sie auch um Abwehr sozialer Kategorisierungen, die Stigmatisierungspotenzial beinhalten. Diese Veränderung des kulturellen Selbstbildes dringt kommunikativ nach außen, indem alles, was an Informationen über das eigene Selbst oder auch über das Familienkollektiv gegeben wird, so dargestellt wird, dass es in seinem dokumentarischen Wert für die Zugehörigkeit zu deutscher Kultur akzentuiert ist: Biografisches bzw. Familiengeschichtliches wird so präsentiert, als wäre es nur für die Aufrechterhaltung von Verbundenheitsgefühlen mit deutscher Kultur, nur für das Erreichen des Ziellandes, nur für das angestrebte Leben in Deutschland relevant.

An einem kurzen Transkriptionsausschnitt möchte ich exemplarisch zeigen, wie die Zugehörigkeit zur Kollektivität der Deutschen kommuniziert wird: Anna und Martha (52 und 75 Jahre alt, Tochter und Mutter) äußern gleich zu Beginn meines Besuches Dankbarkeit gegenüber ihren deutschen Vorfahren, und sie demonstrieren, dass sie deutsche Lieder und Gedichte kennen und sich stark mit deutscher Kultur verbunden fühlen – so als wäre der Feldforscher ein Vertreter der Einbürgerungsadministration, der vom Vorliegen von Voraussetzungen für die Zuerkennung des Spätaussiedler-Status noch überzeugt werden müsse.[8]

8 Aus Gründen der besseren Lesbarkeit gebe ich den Transkriptionsausschnitt nicht vollständig wieder; des Weiteren habe ich auf einen Großteil

ANNA: »soviel jahr das sin doch jahrhundert s=ist nicht ein jahr un nicht zehn und auch nicht hundert s=sind äh dreihundert über dreihundert jahre vielleicht bei jemand is mehr bei jemand is vielleicht auch weniger gell aber eigentlich des is alles erhalten worden un des muss man sich äh nur in äh wundern weil des so geblieben is gell und ich sag schon unser geg äh vorgänger die kennt schon jeder kennt schon vielleicht ein ein denkmal oder wie mer sagt äh.«

[Auslassung einer kurzen Erzählung, aus der hervorgeht, dass Anna in Deutschland eine Situation beobachtet hat, in der ein Vater einen Kinderreim aufsagt, den ihr auch ihre Eltern beigebracht haben und den sie selbst an ihre Kinder weitergegeben hat.]

MARTHA: »wir=n russland haben dort mehr von deutschland erhalten wie die deutschen hier ich kann nich weniger wie zwanzig lieder noch wo von deutschland sin nach russland gebracht ich hab=se wieder zurickgebracht nur nadirlich sind fortgestiegen jetzt aber dort lieder sin wirklich von deutschland die worte do drin erinnern ein dass sie von deutschland sin.«

ANNA: »ah ja viele vieles ja viele lieder kann=s auch meine mutter singt viel un=un kann auch viel lieder und viel gedichte eigentlich=äh von goethe un.«

Martha und Anna nehmen Selbstpräsentationen als Trägerinnen spezifisch deutscher Kulturelemente (Liedgut, Dichter, Sprachbeherrschung) vor. Ohne dass es einen entsprechenden Gesprächsimpuls gegeben hätte, werden Kultur bewahrende Leistungen deutschstämmiger Vorfahren thematisiert, wird Verbundenheit mit deutschem Kulturerbe aufgezeigt. Die Selbstpräsentation als Menschen, die in deutschen bzw. russlanddeutschen Kulturbezügen gelebt haben und leben, erfolgt in dem deutlichen Bemühen, das ablaufende Geschehen einzig und allein im Relevanzbereich der Zugehörigkeit zur deutschen Kultur zu gestalten und zu akzentuieren. Unter den situativen Umständen, unter denen hier – und auch in anderen Interaktionskonstellationen – Deutschstämmigkeit und Verfügbarkeit deutschen Kulturerbes demonstriert wird, haftet einem solchen Gesprächsverhalten die Tendenz zur Überkategorisierung an: Zugehörigkeit zur ethnisch-kulturellen Gemeinschaft der Deutschen wird in stärkerem Maße betont, als es für die kategoriale Einordnung durch das Interaktionsgegenüber nötig ist.

der Markierungen verzichtet, welche die Sprechweise und Gesprächsorganisation abbilden.

Was im Gesprächsverhalten von Anna und Martha zu Beginn einer Besuchssituation offenbar wird ist Folgendes: Sie greifen zu Mitteln der Selbstpräsentation, die deutliche Parallelen zu den im Aufnahme- und Anerkennungsverfahren geforderten Nachweisen der Deutschstämmigkeit und des gelebten Bekenntnisses zum Deutschtum aufweisen.

In Anlehnung an Goffman (1983: 31ff.) sind die bei Aussiedlern beobachtbaren Überbetonungen des Deutschseins auch als dramatische Gestaltungen ihrer Rolle als deutschstämmige Migranten aufzufassen. In der Überbetonung nationaler Zugehörigkeit drückt sich allerdings auch deren marginale Situation aus: Sie verweist auf Zweifel, denen sich Aussiedler hinsichtlich ihrer Identität als Deutsche bzw. ihres Status als Einbürgerungsberechtigte ausgesetzt sehen. Die Ratifizierungsmängel ihres Identitätsanspruchs als Deutsche gründen darin, dass die Einheimischen die kollektivgeschichtlichen Grundlagen ihres Zugehörigkeitsempfindens zur Kollektivität der Deutschen nicht kennen, nicht verstehen oder nicht akzeptieren.

In der Tendenz zur Überkategorisierung kommen somit identitätsverändernde Wirkungen der statusrechtlichen Behandlung deutschstämmiger Zuwanderer zum Vorschein. Der Selbstanspruch, ›richtige Deutsche‹ zu sein, wird durch das Aufnahme- und Anerkennungsverfahren miterzeugt. Auf diesem Wege wird eine Haltung zum eigenen Selbst generiert, die sich – als Eigensicht formuliert – so umschreiben lässt: *Ich werde daraufhin geprüft, ob ich aufgenommen werden kann und ob ich zu den Deutschen gehöre. Ich werde nicht nur einmal geprüft, sondern ich muss immer wieder meine Zugehörigkeitsberechtigung, mein Deutschsein, unter Beweis stellen.* Diese Identitätshaltung ist nicht schon mit den biografischen und kollektivgeschichtlichen Erfahrungsbeständen der Betroffenen gegeben, sie entsteht erst im Aufnahme- und Anerkennungsverfahren. Biografiekonstruktionen fungieren dabei als Erwerbsbedingung für die nationale Identitätskategorie, d.h. es geht nicht um die tatsächlich gelebte Biografie, sondern darum, eine Biografie vorweisen zu können, die auf evidente Weise mit deutscher Kultur verbunden ist.

Auf Antrag deutsch zu werden, hat für die Betroffenen zur Folge, dass sie hinsichtlich ihrer Identität als Deutsche unter Beweisdruck geraten. Dies ist folgenreich für den Umgang mit der nationalen Identitätskategorie und birgt spezifische Probleme für die auf die marginale Positionierung in der Aufnahmegesellschaft bezogene Identitätsarbeit in sich. Die Herausbildung einer hybriden Identität ist für Migranten

prinzipiell dann leichter, wenn sie für sich Einbindungsmodi in die Aufnahmegesellschaft entdecken können, für die die nationale Identitätskategorie weitgehend irrelevant ist. Dadurch, dass den deutschstämmigen Zuwanderern im Aufnahmeverfahren absolute Identifikation mit Deutschtum und Deutschland abverlangt wird, ist dieser Möglichkeitshorizont für Aussiedler beschränkt, ist die Ausbildung identitätsoffener Orientierungen erschwert.

(3) ein bisschen deutsch, aber hauptsächlich ganz unten – die Erfahrung der Marginalität: Selbstverortung in der Prestigehierarchie der aufnehmenden Gesellschaft

Die rechtliche Gleichstellung mit der bundesdeutschen Bevölkerung verhindert nicht, dass ausgrenzende Typisierungen auf deutschstämmige Zuwanderer angewandt werden. Ihr Identitätsanspruch, ›als Deutsche unter Deutschen‹ zu leben, prallt im Prozess des Ankommens und Sicheinlebens auf abweisende Symbolisierungen von Nichtzugehörigkeit und Unerwünschtheit. Aussiedler sehen sich stigmatisierenden Fremddefinitionen ausgesetzt, die »symbolischen Formen von Gewalt« (Nienaber 1995: 451) gleichkommen. Die kurze Erzählung eines jungen russlanddeutschen Vaters mag dies veranschaulichen: Seine 11-jährige Tochter kam einmal weinend aus der Schule nach Hause, weil ein einheimischer Mitschüler zu ihr gesagt hatte: »Du kommst aus Russland, dich muss man erschießen!«

Aussiedler müssen auf vielfältige Weise erfahren, dass viele Einheimische den kollektivgeschichtlichen Hintergrund der Deutschen aus Russland nicht kennen und ihnen deshalb die Migrationsmotive kaum vermittelbar sind. Die Erfahrung, dass sich Zugehörigkeit zur Kollektivität der Deutschen nicht einfach über einbürgerungsrechtliche Inklusionsmechanismen vermittelt, erlangt so Bedeutsamkeit für das Identitätsmanagement. Mit zunehmender Dauer des Aufenthaltes in Deutschland verliert die nationale Identitätskategorie an Relevanz; es wird stattdessen globale Identifizierungs- und De-Identifizierungsarbeit geleistet. Dabei wird auch auf die Prestigeskala der gesellschaftlichen Statusgruppen Bezug genommen.

Im Wissen um den Gebrauch ausgrenzender und pejorativer Kategorien seitens der einheimischen Deutschen wird es für Aussiedler schwer, ihre in Russland gelebten Biografien als wertvoll ansehen zu können. Deshalb ist das Verhältnis zur einheimischen Bevölkerung im Wesentlichen durch Abgrenzung und Stigmaabwehr bestimmt. Aussiedler bevorzugen Situationen, in denen das Unter-sich-Sein gewähr-

leistet ist, da so die mitgebrachten Biografien zumindest nicht diskreditiert, nicht als etwas Negatives erfahren werden. In den In-Group-Situationen setzen Aussiedler sich nicht solch massiven Anfeindungen aus, wie sie sie anderenorts erfahren. Und in den Situationen des Unter-sich-Seins wird es möglich, die Ablehnungs- und Anfeindungserfahrungen solidarisch zu verarbeiten.

Die schmerzhaften Erfahrungen der Identitätsänderung aber, die mit der sozialen Situation des Nicht-akzeptiert-Seins einhergehen, sind für die Betroffenen nur fassbar in solchen Kategorien, die Distanzverhältnisse zur aufnehmenden Gesellschaft markieren und somit die Einnahme einer randständigen Position in der Aufnahmegesellschaft anzeigen. Dabei tragen die ablehnenden und diskriminierenden Reaktionsweisen von Einheimischen zur Herausbildung von Selbstbildern bei, mit denen sich die Betroffenen in eine Inferioritätsbeziehung zu den Binnendeutschen setzen.

Die Annahme der neuen Lebenssituation in Inferioritätskategorien ist ein wesentlicher Aspekt der Selbstverortungsbemühungen im Aufnahmeland. Wenn sie sich selbst beispielsweise als »weiße Neger« bezeichnen, wie es in einer Seminardiskussion unter Anleitung eines Sozialpädagogen der Fall war, ist ihre Lebenssituation im Aufnahmeland fokussiert als eine, in der sie sich als marginalisierte und diskriminierte Menschen in Deutschland positioniert sehen. Als wichtige Aufgabe künftiger Forschungsarbeiten zum Integrationsprozess von Aussiedlern sehe es ich daher an, nicht nur die biografische Verarbeitung von Marginalisierungserfahrungen, sondern auch die sich dadurch entwickelnden Binnenverhältnisse in Aussiedler-Gemeinschaften und die damit einhergehenden gesamtgesellschaftlichen Figurationen zu untersuchen.

(4) gar kein Deutscher mehr, für die Deutschen ein Russe – das Identifiziertwerden mit dem Herkunftsland als auferlegte Bedingung und als Potenzial für künftige Identitätsentwicklungen

Wer als russlanddeutscher Aussiedler unter Deutschen leben möchte, begreift sich als der deutschen Kultur zugehörig oder als »Geschichtsdeutscher« (Meng 2001). Er baut darauf, dass seine russlanddeutsche Vergangenheit als Zugehörigkeitsvoraussetzung zur Kollektivität der Deutschen und zu Deutschland akzeptiert wird. Er muss aber nicht nur die Erfahrung machen, dass er als Russlanddeutscher in Differenz zu alteingesessenen Deutschen (und auch zu anderen Fremden in Deutschland) lebt, sondern auch, dass er eher als Russe, denn als ein

kultureller Mischling angesehen wird. Typisch hierfür ist die Identifizierung als jemand, der in das russische Volk inkorporiert war, der einem Staat angehörte, welcher noch in alten Feindbildern wahrgenommen wird. Die oben wiedergegebene Äußerung eines einheimischen Schülers gegenüber einer russlanddeutschen Mitschülerin ist ein Beispiel dafür. Ich möchte noch eine andere Begebenheit anführen, bei der die Beteiligten zur Erlebnisgeneration des Zweiten Weltkrieges gehören:

Ein älteres russlanddeutsches Ehepaar macht einen kleinen Spaziergang in der Nähe des Wohnheimes, in dem es vor wenigen Tagen untergebracht wurde. Auf diesem Spaziergang treffen die Eheleute eine ortsansässige Frau, die mit Gartenarbeit beschäftigt ist. Das Paar kommt mit der Frau ins Gespräch. Die Frau im Garten interessiert sich so weit für die ihr nicht bekannten Leute, dass sie nach ihrer Herkunft fragt. Das Ehepaar gibt hierüber Auskunft und nennt Russland als das Land, aus dem sie gekommen sind. Daraufhin erwidert die einheimische Frau: »In Russland ist mein Mann geblieben, er ist nicht mehr zurückgekommen vom Krieg.«

Das Aussiedler-Ehepaar erfährt in dieser Zufallsbegegnung, dass eine Selbstpräsentation als Menschen aus Russland keine unverfängliche Angelegenheit ist. Das Risiko, das eine Selbstidentifizierung mittels des Herkunftslandes in sich birgt, besteht darin, dass das Merkmal ›aus Russland‹ die Beziehungskonstitution beherrscht und von der einheimischen Frau in einem Relevanzrahmen behandelt wird, der ihre eigene, durch Ereignisse des Zweiten Weltkrieges ausgelöste schicksalhafte Verbindung zu diesem Land herausstellt. Solche herkunftsbezogenen Kategorisierungen übergehen nicht bloß die besonderen Hintergründe der Migration nach Deutschland; für die deutschstämmigen Zuwanderer ist daran besonders prekär, dass sie ihrem Identitätsbewusstsein als Deutsche aus Russland nicht gerecht werden.[9]

Die Auseinandersetzung mit der eigenen Aussiedler-Biografie und die Entwicklung des neuen Identitätsbewusstseins werden maßgeblich von dem gesellschaftlichen Diskurs über die Stellung der ›neuen Deutschen‹ im Aufnahmeland beeinflusst. Das Identifiziertwerden mit Russland – entgegen dem eigenen Identitätsanspruch als Deutscher –

9 Auf die prekäre Situation, die dadurch entstanden ist, dass die Frau im Garten das Aussiedler-Paar mit ihrer Äußerung als Repräsentanten der Kriegspartei, der ihr Gatte zum Opfer gefallen ist, einstuft, will ich hier nicht weiter eingehen. Ausführlicher hierzu Reitemeier (i.E., Kap. 4.3).

erzeugt eine Distanzierung gegenüber Deutschland und einen offensiven Umgang mit dem Russischen in der eigenen Biografie. Im Zuge der Verarbeitung des Diskurses über nationale Zugehörigkeiten und über die Stellung von Zugewanderten vergegenwärtigen Aussiedler sich, was sie von den Deutschen trennt; zudem setzen Rückbesinnungen auf mitgebrachte Erfahrungsbestände und vormalige Kollektivzugehörigkeiten ein. So orientieren sich die unter russlanddeutschen Aussiedlern geläufigen Selbstkategorisierungen sowohl an dem Unterschied zu den hiesigen Deutschen als auch an biografisch verfestigten Zugehörigkeiten zur Herkunftskollektivität. Selbstbezeichnungen wie *Russlandci* oder *Russaki*[10] markieren eine ethnisch-kulturelle Sonderstellung in Deutschland, die durch das Bewusstsein der Herkunft aus Russland und der dort innegehabten ethnischen Sonderstellung geprägt ist. Es sind Kategorien, die Mitgebrachtes als Ausgangsbedingungen und als Potenzial für die Entwicklung neuer Identitätsmuster fokussieren.

Fazit

Aussiedlung nach Deutschland lässt als Erfahrung des Kulturwechsels Identitätsunsicherheiten entstehen, da die Betroffenen einerseits nicht vollständig mit ihrer Herkunftskultur brechen können und andererseits in der neuen gesellschaftlichen Umgebung nicht vollständig akzeptiert sind. In einer solchen Lebenslage ist ein Leben als *cultural hybrid* vorgezeichnet. Auf der einen Seite ist hybriden Identitätsformen Entwicklungspotenzial für jene Haltung inhärent, die bei Simmel

10 Hinweise auf diese Selbstbezeichnung verdanke ich Angelika Eck, die in ihrer Tätigkeit als Sprachlehrerin für jüngere Aussiedler davon Kenntnis erlangt hatte. *Russlandci* wird meist selbstironisch verwendet und lässt sich übersetzen als ›Russländer‹. Bei dem Ausdruck *Russaki* (= russisch) handelt es sich um eine Kategorisierungsressource, die sich an der Herkunft aus Russland bzw. an der vormaligen Zugehörigkeit zur Kollektivität der Russen orientiert. Mit solchen Selbstbezeichnungen markieren Aussiedler Herkunft aus Russland in einem territorialen Sinne, weniger im Sinne einer ethnischen Zugehörigkeit zu den Russen. Ursprünge solcher Bezeichnungen, die für ein ›russländisches‹ Gesellschaftsverständnis (und nicht für russisches Identitätsbewusstsein) stehen, liegen in der sowjetrussischen Nationalitätspolitik (vgl. Oswald 1999).

(1968) und auch bei Schütz (1972) als die Objektivität des Fremden behandelt wird: Diese Haltung zeichnet sich durch Wissen um die Relativität von Kulturmustern aus, da ihr die Erfahrung des Brüchigwerdens der Kulturmuster, die in der Herkunftsgemeinschaft gültig waren, zugrunde liegt. Auf der anderen Seite können Aussiedler versuchen, Hybridisierung abzuwehren oder dieser auszuweichen, indem sie an ›verbrieften‹ Identitätsfundamenten festhalten – dem Problem der Identitätsunsicherheiten begegnen sie so auf gewissermaßen fundamentalistische Weise.

Aussiedler leben in einer gesellschaftlichen Zwischenposition, in der Fremdkulturelles nicht gleichberechtigt existieren kann. Als Zuwanderer sind sie nicht vollkommen in die Umgebungsgesellschaft inkorporiert. Auch wird es ihnen nicht leicht gemacht, als Wanderer zwischen den Welten zu leben, als Weltbürger, die unabhängig von Herkunft oder Aussehen akzeptierte Gesellschaftsmitglieder sind (wie dies ethnisch definierbaren Zuwanderern beispielsweise in Kalifornien oder Australien möglich ist). Bedingt durch die statusrechtliche Behandlung, wird ihnen absolute Identifikation mit der nationalen Identitätsfolie des Aufnahmelandes abverlangt – und dies in einer Lebenslage, in der Hybridität gefordert ist. Die Herausbildung eines hybriden Identitätsbewusstseins ist für Migranten prinzipiell dann leichter, wenn sie für sich Einbindungsmodi in die Aufnahmegesellschaft entdecken können, für die die nationale Identitätskategorie weitgehend irrelevant ist. Dadurch, dass den deutschstämmigen Zuwanderern im Aufnahmeverfahren absolute Identifikation mit Deutschtum und Deutschland abverlangt wird, ist dieser Möglichkeitshorizont für sie beschränkt und die Ausbildung identitätsoffener Orientierungen somit erschwert.

Literatur

Berend, Nina (1998): *Sprachliche Anpassung. Eine soziolinguistische Untersuchung zum Rußlanddeutschen*, Tübingen: Gunter Narr.

Czyewski, Marek et al. (1995): »Selbst- und Fremdbilder im Gespräch. Theoretische und methodologische Aspekte.« In: Marek Czyewski et al. (Hg.), *Nationale Selbst- und Fremdbilder im Gespräch. Kommunikative Prozesse nach der Wiedervereinigung Deutschlands und dem Systemwandel in Ostmitteleuropa*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 11-81.

Deppermann, Arnulf (2000): »Ethnografische Gesprächsanalyse. Zu Nutzen und Notwendigkeit von Ethnographie und Konversationsanalyse.« In: *Gesprächsforschung – Online-Zeitschrift zur verbalen Interaktion* 1, S. 96-124.

Goffman, Erving (1979): *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität,* Frankfurt am Main: Suhrkamp (Originalausgabe: *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, 1963).

Goffman, Erving (1983): *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag,* München: Piper (Originalausgabe: *The Presentation of Self in Everyday Life,* 1959).

Kallmeyer, Werner/Keim, Inken (1994): »Bezeichnungen, Typisierung und soziale Kategorien. Untersucht am Beispiel der Ehe in der Filsbachwelt.« In: Werner Kallmeyer (Hg.), *Kommunikation in der Stadt. Teil 1: Exemplarische Analysen des Sprachverhaltens in Mannheim,* Berlin/New York: de Gruyter, S. 318-386.

Meng, Katharina (2001): *Russlanddeutsche Sprachbiografien. Untersuchung zur sprachlichen Integration von Aussiedlerfamilien.* Unter Mitarbeit von Ekaterina Protassova, Tübingen: Gunter Narr.

Nienaber, Ursula (1995): *Biografische Bewältigungsweisen von Migration und Integration bei Spätaussiedlern. Biographieanalytische Untersuchungen auf der Basis narrativer Interviews am Beispiel von Spätaussiedlern aus Polen, Rumänien und der UDSSR,* Münster u.a.: Waxman.

Oswald, Ingrid (2000): *Die Nachfahren des ›homo sovieticus‹. Ethnische Orientierung der sowjetischen Intelligenzija nach dem Zerfall der Sowjetunion,* Münster u.a.: Waxman.

Park, Robert E. (1950): »Human Migration and the Marginal Man.« In: Robert E. Park, *Race and Culture. Essays in the Sociology of Contemporary Man,* Glencoe, Illinois: Free Press, S. 345-356 (Erstveröffentlichung 1928).

Philipper, Ingeborg (1997): *Biografische Dimensionen der Migration. Zur Lebensgeschichte von Italienerinnen der ersten Generation,* Weinheim: Deutscher Studien Verlag.

Reitemeier, Ulrich (i.E.): *Aussiedler treffen auf Einheimische. Paradoxien der interaktiven Identitätsarbeit und Vorenthaltung der Marginalitätszuschreibung in Situationen zwischen Aussiedlern und Binnendeutschen,* Tübingen: Gunter Narr.

Schütz, Alfred (1972): »Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch.« In: Alfred Schütz, *Studien zur soziologischen Theorie,* Gesam-

melte Aufsätze, Band II, Den Haag: Martinus Nijhoff, S. 53-69 (Erstveröffentlichung 1949).

Schütze, Fritz (1987): *Das narrative Interview in Interaktionsfeldstudien I*, Studienbrief der Fernuniversität Hagen, Fachbereich Erziehungs- und Sozialwissenschaften.

Schütze, Fritz (1994): »Ethnographie und sozialwissenschaftliche Methoden der Feldforschung. Eine mögliche methodische Orientierung in der Ausbildung und Praxis der Sozialen Arbeit?«. In: Norbert Groddeck/Michael Schumann (Hg.), *Modernisierung Sozialer Arbeit durch Methodenentwicklung und -reflexion*, Freiburg im Breisgau: Lambertus-Verlag, S. 189-297.

Simmel, Georg (1968): »Exkurs über den Fremden«. In: ders., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, 5. Auflage, Berlin: Duncker & Humblot, S. 509-512 (Erstauflage 1908).

Stonequist, Everett (1961): *The Marginal Man. A Study in Personality and Culture Conflict*, New York: Russell & Russell (Erstveröffentlichung 1937).

Akteure der (extremen) Rechten als Sprecher der Russlanddeutschen? Eine explorative Analyse

Tatiana Golova

»Bernau – Ein etwa 12 Jahre alter Russlanddeutscher ist am Wochenende auf dem Bahnhof von Bernau von zwei Rechtsradikalen attackiert und zusammengeschlagen worden. Die beiden inzwischen in Untersuchungshaft sitzenden Tatverdächtigen [...] hatten zuvor ausländerfeindliche Parolen skandiert und dann Jagd auf eine Gruppe von russischen Spätaussiedlern gemacht [...]. Bis auf den Jungen konnten alle flüchten. Den rissen die beiden Täter zu Boden, schlugen ihm mit Fäusten ins Gesicht und traten ihn in den Bauch [...]. Über die Schwere der Verletzungen wurde bis gestern nichts bekannt, da der Junge vor Eintreffen der Polizei verschwunden war.«
(Berliner Morgenpost 17.06.2003)

Die Opfer des ausländerfeindlichen Übergriffs waren mit hoher Wahrscheinlichkeit Deutsche – deutsche Neonazis überfielen also Deutsche aus rassistischen Gründen. Diese Widersprüchlichkeit hat mich dazu bewegt, mich mit den Bildern von Russlanddeutschen bei diversen Akteuren der extremen Rechten zu beschäftigen. Im Laufe der Recherche stieß ich jedoch auf die Überschrift »Rußlanddeutsche Aktivitäten im nationalen Widerstand« (Störtebeker-Netz 2002).[1] Die Ergebnisse meiner daraufhin angestellten Nachforschungen ließen mich von meinem ursprünglichen Konzept abweichen. Es zeigte sich nämlich, dass die Russlanddeutschen sich nicht nur als passive Objekte im Blickfeld rechtsextremer Diskurse befinden, sondern zugleich von diesen angesprochen werden oder diese teilweise gar selbst produzieren.

Mein Artikel zielt nicht darauf ab, bei den ohnehin stigmatisierten Aussiedlern aus den Nachfolgestaaten der Sowjetunion auch noch eine rechte Gefahr zu entdecken, sondern geht der Frage nach, inwieweit die Parteien ›rechts der CDU‹ die Funktion politischer Vertretung für die ›Deutschen aus Russland‹ übernehmen wollen und können. Diese Frage ist nicht rein scholastischer Natur, da es sich bei den Aussiedlern um eine zahlenstarke und mit politischen Rechten ausgestattete Gruppe handelt, die von den etablierten Parteien jedoch – wie im Text ge-

1 In dem enthaltenen Brief bezieht sich der russlanddeutsche Neonazi W. Peters u.a. positiv auf die später in meinem Text erwähnte Zeitung *Heimat/Rodina*.

zeigt wird – mangelhaft repräsentiert wird und zudem den Ruf hat, rechts bzw. rechtskonservativ zu wählen.

Zunächst werde ich das politische Verhalten der Aussiedler beschreiben und die Problematik ihrer politischen Vertretung umreißen. Darauf folgend stelle ich die Mobilisierungsversuche seitens der Akteure der (extremen) Rechten dar, und zwar im Zusammenhang mit den jeweiligen Diskursen über die Russlanddeutschen. Abschließend wird an einem Beispiel die Entstehung faschistoider Identitätsangebote innerhalb der russlanddeutschen *community* dargestellt.

Politisches Verhalten der Aussiedler

Politisches Verhalten und politische Einstellungen der Aussiedler aus der ehemaligen Sowjetunion wurden in wissenschaftlichen Diskursen bisher nur selten beleuchtet (speziell über die jugendlichen Aussiedler Gallius 2003: 88). Es gibt nur einzelne Studien, die sich auf der Grundlage empirischer Daten mit dem politischen Verhalten der Aussiedler auseinandersetzen (vor allem Wüst 2002; Kunschner 2000; Dietz/Roll 1998). Diese stillschweigende Entpolitisierung der Aussiedler bedeutet eine systematische Vernachlässigung der politischen Dimension der Integration in soziologischen Diskursen. Die Gründe hierfür liegen womöglich auch in der *common-sense*-Vorstellung, die Aussiedler seien (per se) CDU/CSU-Wähler; dementsprechend habe es wenig Sinn, sich damit auseinanderzusetzen. Der Inhalt dieser Behauptung wird zwar durch empirische Daten gestützt, doch es wäre zu fragen, ob dieser Sachverhalt nicht (im Sinne einer *self-fulfilling prophecy*) das Resultat der ›Naturalisierung‹ selbst und der mit ihnen zusammenhängenden Vernachlässigung der Aussiedler durch andere politische Kräfte ist.

Nach den Ergebnissen der Untersuchung von Andreas Wüst[2] ist die dominante Form politischer Partizipation bei den Aussiedlern aus

2 Die Arbeit, die sich primär mit dem Wahlverhalten der Neubürger beschäftigt, hat zwei empirische Grundlagen: das Screening-Verfahren auf Bundesebene im Rahmen des Politbarometers der Forschungsgruppe Wahlen und eine vom Autor organisierte Befragung auf der Grundlage einer Melderegisterstichprobe in Heidelberg (Wüst 2002: 27f.). Beide Erhebungen fanden 1999 statt. Die Differenzierung nach Ländergruppen erlaubt Aussagen über die Aussiedler aus der Sowjetunion und ihren Nachfolgestaaten.

der ehemaligen Sowjetunion eindeutig die Beteiligung an Wahlen. Alle anderen Formen, sowohl konventionelle als auch demonstrative, sind auffallend wenig verbreitet – und zwar im Vergleich zu anderen Neubürgern ebenso wie zu gebürtigen Deutschen (Wüst 2002: 171-174). Dies wird von einem niedrigen Grad politischer Informiertheit der Aussiedler begleitet (ebd.: 136).

Auffällig ist zudem eine langfristige Parteiidentifikation, die überwiegend der CDU gilt (ebd.: 148f., 153f.). Nach Daten des Politbarometers nimmt diese Orientierung – die im Übrigen auch bei jugendlichen Aussiedlern anzutreffen ist (Dietz/Roll 1998: 132) – seit Ende der 1990er Jahre zwar ab, doch konnte bisher keine andere politische Kraft davon profitieren (Wüst 2003: 36). Es bleibt festzuhalten, dass die meisten der Aussiedler, die nicht langfristig an die Union gebunden sind, sich auch mit keiner anderen Partei identifizieren (ebd.; Wüst 2002: 154f.). Auch beim Wahlverhalten der Aussiedler wird eine deutliche Unions-Präferenz beobachtet, die sich zwar zwischen 1999 und 2002 abgeschwächt hat, jedoch immer noch bei ca. drei Vierteln der gültigen Stimmen liegt (Wüst 2002: 192f.; Wüst 2003: 36).[3] Die Ergebnisse der Studie von Friedhelm Kunschner bestätigen dieses Verteilungsmuster: Die überwiegende Mehrheit der gültigen Stimmen geht an die CDU, die anderen Parteien spielen eine untergeordnete Rolle. Obgleich sich die Aussiedler bei ihren ersten Wahlen häufiger der Stimme enthalten als die Einheimischen, steigt ihre Wahlbeteiligung später doch an, wovon vor allem die CDU profitiert (Kunschner 2000: 18).[4]

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die Bindung an die Union bei den Aussiedlern aus der Sowjetunion tatsächlich stark ausgeprägt ist und bisher von keiner anderen politischen Kraft angefochten werden konnte.

3 Anzumerken ist, dass der Migrationshintergrund seine hohe Signifikanz auch unter Berücksichtigung anderer soziodemografischer Variablen behält (Wüst 2003: 203).

4 Kunschner (2000: 116f.) analysiert die Wahlergebnisse bei den Landtags- und Bundestagswahlen 1994 und 1998 in vier Wahlbezirken mit hohem Aussiedler-Anteil (zwei in Lahr und zwei weitere in Kirchberg). Durch die Analyse der Verteilungsdifferenzen vor und nach dem massiven Zuzug der Aussiedler extrahiert er annährend deren Wahlverhalten.

Vertretung durch die Parteien

Während also die politische Gebundenheit der Aussiedler an die Union eindeutig erkennbar ist, orientiert sich die Union schon lange nicht mehr in gleichem Maße an den Belangen der Aussiedler. Schon als die frühere CDU/CSU/FDP-Bundesregierung auf der symbolischen Ebene eine Willkommenspolitik verfolgte (»Das Tor bleibt offen«), stand diese im Widerspruch zu ihrer tatsächlich implementierten *policy*: De facto vollzog sich nämlich ab Ende der 1980er Jahre ein Paradigmenwechsel hin zur Unterstützung der Russlanddeutschen in ihren Herkunftsgebieten und zur Begrenzung ihrer Einreise nach Deutschland (Kunschner 2000: 122f.; vgl. Bade 1994: 149). Zu diesem Zeitpunkt nahm die Zahl der einreisenden Aussiedler sprunghaft zu und ließ damit die Grundlage der »beschwörende[n] Erinnerung an die scheinbar unerfüllbaren Ausreisewünsche« hinter sich, welche zum festen Repertoire bundesdeutscher Ostpolitik gehörte (Bade 1994: 148). Die Umorientierung der Politik vollzog sich vor dem Hintergrund eines Stimmungsumschwungs in der einheimischen Bevölkerung, die nun nicht mehr primär von Aufnahmebereitschaft, sondern – was zahlreiche Umfragen aus dieser Zeit dokumentieren (Schneider 1996; Bade 1994: 168, 171)[5] – zunehmend von Ablehnung und Sozialneid geprägt war.

Kunschner (2000: 123) beschreibt die Linie der CDU als eine Doppelstrategie, »die einerseits darauf abzielt, der bundesdeutschen Stimmung Rechnung zu tragen (um keine Stimmen zu verlieren), und andererseits bemüht ist, sich als Interessenvertreter der Aussiedler darzustellen (um Stimmen zu gewinnen)«. In den letzten Jahren scheint die CDU sich seltener als Vertreterin der Aussiedler zu positionieren: Entsprechende Äußerungen reduzieren sich weitgehend auf ›aussiedlerspezifische‹ Gelegenheiten, wie etwa den Auftritt des damaligen Bundeskanzlers Helmut Kohl auf dem Bundestreffen der Landsmannschaft der Deutschen aus Russland im Vorfeld der Bundestagswahl 1998 (Junge Freiheit 05.06.1998). Auch im Rahmen der Debatte um das Zuwanderungsgesetz traten die Unionsvertreter zwar für die Aussiedler ein (z.B. in puncto Sprachtests für Familienangehörige), doch war diese Positionierung auf das Feld der professionellen Politik be-

5 Wobei hier die Kritik von Patrick Champagne (1991: 522-525) an Umfragen als Machttechnologien zu bedenken ist: Sie bieten den politischen Akteuren die Möglichkeit, durch die Inszenierung der Ergebnisse die gewünschte Meinungsänderung zu erwirken.

grenzt und wurde nur sehr zurückhaltend in die breitere Öffentlichkeit getragen. Beim Vorsitzenden der Arbeitsgruppe »Vertriebene und Flüchtlinge« der CDU/CSU-Bundestagsfraktion heißt es zwar: »Der Sprachtest [für Familienangehörige und Abkömmlinge] wird wiederholbar sein. [...] Hier hat die Union viel für die Aussiedlerfamilien erreicht« (Marchewski 2004). In der offiziellen Mitteilung der CDU/CSU-Bundestagsfraktion zu Ergebnissen des Vermittlungsausschusses werden die Aussiedler dagegen mitunter als ein Teil des Problems ›Belastung durch Einwanderer‹ aufgefasst: Die »[j]etzt vorgesehene Steuerung und Begrenzung« durch verbindliche Standards bei der Sprachkompetenz von Ehegatten und Abkömmlingen verhindere einen »weiteren Zuzug in die Sozialsysteme« (CDU/CSU 2004). Auch die angesprochene aussiedlerfreundliche Haltung im Vermittlungsausschuss selbst galt vermutlich weniger den individuellen Aussiedlern als vor allem der Verteidigung des Differenzierungsprinzips im Hinblick auf die deutsche Volkszugehörigkeit.[6]

Die Position der gegenwärtigen rot-grünen Regierungskoalition im Rahmen dieser Debatte leitet sich demgegenüber aus der vorherrschenden Wahrnehmung der Aussiedler als ›gewöhnliche‹ Zuwanderer ab, die somit im allgemeinen Kontext der Migration und nicht der deutschen Volkszugehörigkeit verortet werden (vgl. Kunschner 2000: 123). Den Mittelpunkt der Aussiedler-Politik der SPD bilden die Integrationsmaßnahmen für die schon eingereisten Aussiedler, die durch die Einschränkung der Zuwanderung weiterer Aussiedler begleitet und unterstützt werden müsse (vgl. Welt 2004). Die begrenzenden Maßnahmen, wie z.B. das Wohnortzuweisungsgesetz, wurden vielfach noch von der konservativ-liberalen Koalition übernommen. Allerdings ist das Identitätsangebot der SPD an die Aussiedler weniger verlockend als das der Union, denn es identifiziert diese nicht mehr als ›ohnehin Dazugehörige‹ sondern als ›normale‹ Migranten, von denen ein Wille zur Integration verlangt wird. Die verbreitete Vorstellung von der aussiedlerfeindlichen SPD-Politik bezieht sich auf das schon genannte Differenzierungsprinzip der deutschen Volkszugehörigkeit: Im Falle des Zuwanderungsgesetzes kann beispielsweise die Angleichung der Sprachförderung als eine Herabstufung der Aussiedler auf das Niveau von Ausländern interpretiert werden. Im Gesamtzusammenhang der

6 Zweckdienlich war in dieser Hinsicht eben auch der Grundsatz, die Aussiedler – da keine Ausländer – gehörten erst gar nicht in die Zuständigkeit des Zuwanderungsgesetzes.

Migration bedeutet sie hingegen den Abbau einer ungerechten Bevorzugung einer Einwanderergruppe gegenüber den anderen.[7]

In Anlehnung an Pierre Bourdieu ist der Konflikt um die Deutungen ›Aussiedler als Deutsche‹ und ›Aussiedler als Migranten‹ als symbolischer Kampf zu betrachten. Im symbolischen Kampf geht es um die Gestaltung der sozialen Welt mittels der Durchsetzung einer Sicht auf diese Welt – oder genauer: um die Konservierung oder Veränderung der Klassendifferenzierung mittels der Konservierung oder Veränderung des Klassifikationsprinzips (Bourdieu 1991: 496). In diesem konkreten Fall handelt es sich um die – hierarchische (denn es geht um den Zugang zu politischen Rechten) – Unterscheidung zwischen Bürgern und Nicht-Bürgern nach dem Prinzip der Abstammung (Volkszugehörigkeit) bzw. des Geburtsortes (Migration).

Das Konzept ermöglicht eine weitere Interpretation der überwiegend konservativen politischen Orientierung der Aussiedler. Diese Orientierung geht nicht nur auf deren subjektive ›Dankbarkeit‹ (eine Erklärung, die dieses Verhalten auf das emotional-vorpolitische Niveau zurückstuft) oder auf die konservative Wertestruktur zurück – wobei dieses Argument durchaus ernst zu nehmen ist. Vielmehr unterstützen die Aussiedler durch ihre Stimmenabgabe dasjenige Klassifikationsprinzip, das ihnen einen objektiven Vorteil bietet, etwa indem es sie mit politischen Rechten ausstattet.[8] Die überwiegende Mitte-Rechts-Ausrichtung der Aussiedler hat ihre Gründe folglich nicht nur in deren Einstellungen, sondern auch in der bis heute herausragenden Rolle des ›völkischen‹ Abstammungsprinzips in der bundesdeutschen Politik. Mit den Unionsparteien unterstützen die Aussiedler mehrheitlich jene politische Kraft, von der anzunehmen ist, dass sie diese Dominanz auch weiter verteidigen wird.

Demgegenüber geht die geringe Attraktivität der SPD für die Aussiedler wahrscheinlich weniger auf die direkte Ablehnung zurück, die

7 Der vergleichsweise leichte Erwerb der deutschen Staatsbürgerschaft und hiermit des Rechtes auf politische Gleichheit bleibt den Aussiedlern und deren Familienmitgliedern vorbehalten.

8 Die Vorteile auf Seiten der CDU/CSU wiederum können nicht auf den ›Wählerimport‹ reduziert werden. Durch die Einbürgerung der »Deutschstämmigen« wird das von der Union favorisierte Differenzierungsprinzip (die Zusammensetzung des Souveräns nach der Volkszugehörigkeit) in seiner Wirksamkeit bestätigt und hiermit ihre Position im politischen Feld gestärkt.

sie durch einzelne sozialdemokratische Politiker erfahren, als vielmehr auf die wahrnehmbare Distanz der SPD zum ›völkischen‹ Abstammungsprinzip. Allerdings bleibt auch die Parteinahme der Union für die Aussiedler weitgehend auf das Festhalten an diesem Kriterium beschränkt – zu bedenken sind die im Konkreten restriktiv gewordene Zuwanderungspolitik sowie die weitgehende öffentliche Zurückhaltung der Unionsparteien gegenüber den Aussiedlern. Offenbar interessiert sich die Union mehr für das Volkszugehörigkeitsprinzip als für die von ihm profitierenden Menschen.

Letztlich vertritt keine der etablierten Parteien (auch nicht Die Grünen oder die FDP; vgl. Kunschner 2000: 121, 123), weder auf der symbolischen noch auf der praktischen Ebene die Interessen der Aussiedler aus den Ländern der ehemaligen Sowjetunion. Dabei verfügen diese durchaus über politische Ressourcen: Das aktive und das passive Wahlrecht geben ihnen die Möglichkeit zu institutionalisierter politischer Partizipation,[9] die sie – im Fall des aktiven Wahlrechts (siehe oben) – auch nutzen. Allerdings erwächst hieraus kaum eine wirksame politische Einflussnahme. Die Russlanddeutschen können ihre Wählerstimmen nicht effizient gegen eine politische Vertretung ihrer Interessen eintauschen.

Problematik der politischen Entfremdung

Die Problematik der politischen Vertretung der Aussiedler lässt sich gut im Rahmen des entsprechenden Konzepts von Pierre Bourdieu verdeutlichen. Er begreift die Vertretung als eine zirkuläre Beziehung: Der Repräsentant verdankt seine Existenz und Stellung im politischen Feld der von ihm vertretenen Gruppe. Aber auch die repräsentierte Gruppe existiert als solche durch den symbolischen Akt der Repräsentation (Bourdieu 1992: 175). Erst durch die Delegation des Rechtes, für sich zu sprechen, d.h. durch die ›Vergegenständlichung‹ in einer Organisation, wird das Konglomerat der sich in einer ähnlichen Lage befindenden Individuen zu einem sozialen Akteur, der im politischen Feld agiert (ebd.: 178).

Tatsächlich agieren dabei natürlich seine Repräsentanten, denn

9 Dies stellt einen großen Vorteil gegenüber anderen Einwanderern bzw. deren einheimischen Nachkommen ohne deutsche Staatsbürgerschaft dar (vgl. Kunschner 2000: 114).

das Feld der professionellen politischen Produktion ist nicht nur den anderen Feldern, sondern auch den Laien gegenüber weitgehend autonom. Das Verhältnis der Mandanten zu ihrem Repräsentanten ist dementsprechend weniger als determinierende Beziehung von Ursache und Wirkung zu verstehen, so dass die Position des Repräsentanten im politischen Feld durch den Willen der Mandanten bestimmt wäre. Vielmehr wird diese Position in hohem Maße von Konkurrenzbeziehungen zwischen den Repräsentanten selbst bestimmt (Bourdieu 1991: 497f.). So vertrat etwa die CDU im Falle des Zuwanderungsgesetzes symbolisch die Interessen der Aussiedler, tat dies aber in erster Linie im Rahmen des symbolischen Kampfes mit der SPD um das Zugehörigkeitsprinzip.

Der Delegationsbeziehung ist die Entfremdung zwischen dem Repräsentanten und den Repräsentierten stets als Möglichkeit immanent, denn Letztere müssen Ersteren reden lassen, ohne im Einzelnen bestimmen zu können, was er sagt. Je mehr die Mandanten ihrem Repräsentanten einen ›Blankoscheck‹ zum Sprechen in ihrem Namen ausstellen, desto mehr liefern sie sich ihm aus und laufen Gefahr, die Kontrolle über ihre eigene Gruppe zu verlieren. Und je mehr den in der bestehenden sozialen Ordnung benachteiligten Individuen die notwendigen ökonomischen und vor allem kulturellen Ressourcen zur aktiven Teilnahme an der Politik fehlen, desto mehr sind sie darauf angewiesen, dieses Risiko einzugehen und andere für sich sprechen zu lassen, sofern sie nicht gänzlich schweigen[10] wollen: »Keine Aufhebung politischer Entfremdung ohne Risiko politischer Entfremdung!« (Bourdieu 1992: 175; vgl. ebd.: 175-178)

In einer solchen Situation der Benachteiligung befindet sich ein großer Teil der Aussiedler. Ihr in den Herkunftsländern erworbenes kulturelles Kapital ist in der Bundesrepublik nicht ohne weiteres gültig; es sind sowohl die Erweiterung der Sprachkenntnisse als auch ein Ausbau bzw. eine Anerkennung der beruflichen Qualifikation erforderlich, die insbesondere bei Akademikern problematisch ist. Das Fehlen der speziellen Kompetenzen im Bereich politischer Partizipation, das Kunschner (2000: 114f.) als Grund für die zurückhaltende Nutzung der Möglichkeiten zur politischen Teilhabe nennt und das er auf die undemokratische politische Kultur der Sowjetunion zurückführt, sollte dagegen, angesichts eines bemerkenswerten Grades an politischer Or-

10 Das viel beschworene Phänomen der Politikverdrossenheit (vgl. Bourdieu 1991: 489f.).

ganisierung von Sowjetdeutschen während der Perestrojka, nicht überbewertet werden.

Die Konkurrenz unter den Professionellen der Politik ist ausschlaggebend dafür, inwieweit die Laien der Entfremdungsgefahr entkommen können: Je ausgeprägter die Konkurrenz ist, desto größer ist tendenziell auch die Homologie zwischen den Positionen im politischen Feld und jenen der Klienten im sozialen Raum. Damit steigt auch die Chance dafür, dass die Interessen Letzterer zur Geltung kommen, denn die Professionellen brauchen unter den Bedingungen der repräsentativen Demokratie zur Beteiligung an der politischen Macht die Legitimation durch die politische Mobilisierung ihrer Klienten (Bourdieu 1991: 496-498).

Die Interessen der Außenseiter, z.B. der Angehörigen stigmatisierter Ethnien, können nur insoweit zur politischen Repräsentation gelangen, als sie zum Einsatz des politischen Kampfes zwischen verschiedenen Kräften werden (ebd.: 501). Bezog sich Bourdieu mit dieser These speziell auf die inneren Konflikte im Unterfeld der Linksparteien, so scheint mir dahinter jedoch eine Logik zu stehen, die allgemeine Gültigkeit hat: Wenn nur ein potenzieller Vertreter bzw. ›Anführer‹ Interesse an einer Paria-Gruppe zeigt, dann müssen diese Parias sich ihm ›ausliefern‹, denn sie können durch die Androhung des Legitimationsentzuges für ihren Vertreter keine effektive Interessenvertretung erzwingen. Da diese (latente) Drohung üblicherweise gerade durch die Bezugnahme auf einen potenziellen alternativen Repräsentanten realisiert wird, ist sie im Fall einer verachteten Gruppe schlicht unglaubwürdig (vgl. Bourdieu 1992: 179): Wer keine Wahl hat, hat de facto auch keine Einflussmöglichkeiten.

Ist die Repräsentation für die Individuen immer mit dem Entfremdungspotenzial verbunden, so kommt es im dargestellten Fall der ›Wahlen ohne Wahl‹ in besonderem Maße dazu. Die Russlanddeutschen delegieren ihre Stimmen an die CDU, kommen dadurch aber dennoch nicht zur Sprache und werden folglich auch nicht zu Subjekten der Politik. Ein spezieller Grund für diese Situation ist vermutlich in der zum *common sense* gehörenden Vorstellungzu suchen, dass Aussiedler unerschütterliche CDU-Anhänger seien. Unter diesen Umständen erscheint es anderen politischen Akteuren als weitgehend aussichtslos, sich durch eine entsprechende Positionierung für die Aussiedler attraktiv machen zu können. Die ›Naturalisierung‹ dieser Identifikation in der öffentlichen Wahrnehmung übt folglich zusätzlichen Druck auf die Aussiedler aus, sich den Unions-Parteien bedingungslos

auszuliefern. Hierdurch wiederum wird die politische Entfremdung zwischen ihnen und ›ihren Repräsentanten‹ verstärkt.

Eine weitaus größere Rolle dürfte dabei allerdings die erhebliche Stigmatisierung der Aussiedler spielen, die für politische Akteure eine symbolische Positionierung zu deren Gunsten unvorteilhaft erscheinen lässt: Nicht nur, dass sich andere Wähler von der Partei abwenden könnten, sondern auch die eigene Reputation – das A und O des politischen Kapitals – könnte durch die Verbindung mit einer geschmähten Gruppe dauerhaft beschädigt werden.

Aussiedler – kein guter Name

Aussiedler sind in der Bundesrepublik häufig mit einer »Gruppenschande« (Elias/Scotson 1993: 16f.) belegt: Gruppennamen wie »Aussiedler«, »Russlanddeutsche« oder »Russen« – und mit ihnen die so bezeichneten Menschen – werden mit negativen Eigenschaften wie z.B. moralischer Verworfenheit verknüpft (vgl. Goffman 1972). Diese Verbindung ist auch in den Medien, vom *Spiegel*[11] bis zur konservativen *Welt am Sonntag*[12], präsent. So sendete das renommierte Fernseh-Magazin *Panorama* am 18. April 2002 einen Bericht mit dem Titel »Dealen statt Deutschkurs – Zunehmende Kriminalität bei Spätaussiedlern«. Das Bild des ›kriminellen Aussiedlers‹ ist in der medialen Öffentlickeit weit verbreitet. Doch nicht nur den Kriminalitätsvorwurf, sondern auch andere klassische rassistische Argumentationsmuster, wie etwa die Bedrohung durch Krankheiten, findet man in der öffentlichen Berichterstattung: »In Russland wütet eine Tuberkulose-Epidemie. [...] Nun fürchten die Experten, dass Russlanddeutsche die galop-

11 Vgl. etwa den Artikel »Kollektiv im Knast«: »In deutschen Jugendgefängnissen herrscht das Gesetz der russischen Mafia. Straffällig gewordene Spätaussiedler werden mit psychischer und physischer Gewalt zum Gehorsam gezwungen. Ihnen bleibt nur eine Wahl: Schutzgeld zahlen oder mitmachen beim Dealen hinter Gittern« (Der Spiegel 27.08.2001).

12 Vgl. etwa den Artikel »Neue Angst vor Russen«: »Junge Aussiedler verbreiten in Deutschland Schrecken – in der Stadt Lahr wurden 58 Polizisten zum Schutz der Einwohner zusätzlich stationiert. [...] Heroin und sexuelle Belästigung sind die Hauptprobleme. Deswegen stehen russlanddeutsche junge Männer häufig vor Gericht. Aber es geht im Umkreis von Lahr bis zu Mord und Totschlag« (Welt am Sonntag 29.06.2003).

pierende Schwindsucht nach Deutschland einschleppen« (Der Spiegel 22.01.2001).

Die Russlanddeutschen, die für längere Zeit aus dem öffentlichen Bewusstsein verschwunden waren, sind zur Jahrtausendwende wieder dort angekommen – diesmal als Problemfall. Der bereits genannte *Panorama*-Beitrag fasst die entsprechende Assoziationskette kurz und bündig zusammen: »Die Bilanz einer gescheiterten Integration, die sich zunehmend in der Kriminalstatistik niederschlägt.« Interessant ist dabei, dass die Integrationsprobleme mit der nicht-deutschen Herkunft bzw. mit dem fehlenden Bezug zu Deutschland bei vielen der in den letzten Jahren Zugewanderten verknüpft werden (vgl. Panorama 2002; Welt 2004; CDU 2004). Dies impliziert die Behauptung, dass die meisten der als Aussiedler Zugewanderten keine seien. Dieses Denkschema liefert – so mein Erklärungsvorschlag – auch eine Grundlage für die Stigmatisierung der Aussiedler im Allgemeinen.

Erving Goffman weist in seinem Werk »Stigma« (1972: 11) auf den relationalen Charakter dieses Phänomens hin: »Der Terminus Stigma wird [...] in Bezug auf eine Eigenschaft gebraucht werden, die zutiefst diskreditierend ist, aber es sollte gesehen werden, daß es einer Begriffssprache von Relationen, nicht von Eigenschaften bedarf.« Die diskreditierende Wirkung einer Eigenschaft haftet dieser nicht ›als solcher‹ an. Sie entwickelt sich erst aus der Diskrepanz zwischen der Eigenschaft und dem jeweils gültigen Stereotyp, der sozialen Identität eines Individuums, die wir bei ihm angesichts seiner anderen Eigenschaften erwarten.[13] Dabei führt nicht jede Abweichung von Erwartungen zur Stigmatisierung. Ein Individuum kann auch in eine weitere wohl akzeptierte (und besser passende) Kategorie zurück- oder gar hochgestuft werden. Bei den negativ bewerteten und schwerwiegenden Diskrepanzen dagegen wird dem Betroffenen der Anspruch auf eine sonst zur Verfügung stehende soziale Kategorie verwehrt. Er wird nicht als eine gewöhnliche, sondern als eine unwürdige, beeinträchtigte Person betrachtet (ebd.: 10-12).

Obwohl Goffman sich speziell mit *face-to-face*-Interaktionen zwischen Stigmatisierten und ›Normalen‹ befasst, ist diese Logik auch für den Fall der Russlanddeutschen aufschlussreich. Dementsprechend

13 Ein Beispiel: Der fehlende akademische Abschluss soll von denen, die dies betrifft, in manchen Beschäftigungen eher geheim gehalten werden; in anderen Jobs kann gerade eine Überqualifizierung diskreditierend wirken.

genügt es nicht, die negative Stereotypisierung der Russlanddeutschen ›als solche‹ wahrzunehmen, denn diese basiert letztlich auf der missglückten Einordnung in eine anerkannte Kategorie. Die Aussiedler werden als Deutsche aufgefasst, die mangelnden Sprachkenntnisse und die wahrgenommene kulturelle Andersartigkeit befinden sich jedoch im Widerspruch zu dieser Einordnung, die dadurch strittig und möglicherweise ungültig wird.[14] In diesem Zusammenhang entsteht beispielsweise der Vorwurf, dass das Deutschsein auch vom Besitz eines Deutschen Schäferhundes abgeleitet werden könnte, d.h. die Kategorisierung der Aussiedler als Deutsche wird in Frage gestellt. Entsprechend der Stigmatisierungslogik werden sie folglich als unwürdige Personen gesehen.

Die Erfahrung der Exklusion könnte durch die positive Bezugnahme der betroffenen Individuen auf die Kategorie »Einwanderer« ausgeglichen werden. Diese ist für die Aussiedler jedoch höchst problematisch, denn die Diskurse, in denen die Kategorie »Einwanderer« ein positives Identitätsangebot darstellt, befinden sich im Widerspruch zu dem Abstammungsprinzip, das für die Aussiedler objektiv gesehen von Vorteil ist. Würden sie sich öffentlich und politisch als Einwanderer verorten, würden sie sich von dem eigenen Legitimationsprinzip abwenden. Symptomatisch war in dieser Hinsicht die PR-Kampagne der CDU/FDP-Bundesregierung Ende der 1980er Jahre »unter dem sicher gutgemeinten, aber in der Einwanderungssituation als gefährliche Spaltformel wirkenden Motto ›Aussiedler sind keine Ausländer!‹« (Bade 1994: 170). Auf diese Weise landen die Aussiedler gewissermaßen zwischen den Stühlen, denn sie sind weder ›richtige‹ Deutsche noch ›richtige‹ Ausländer und erleben so einen doppelten diskursiv-praktischen Ausschluss, der sich verschärfend auf die Problematik der Repräsentation auswirkt: Ihnen fehlt trotz vorhandener Ressourcen (Wählerstimmen) eine effektive politische Vertretung, die sie als stigmatisierte und missachtete Gruppe kaum erzwingen können.

Die Aussiedler aus der ehemaligen Sowjetunion befinden sich dadurch in der Situation einer entfremdeten Klasse – einer »Klasse für andere« (Bourdieu 1997: 137). Eine fundamentale Dimension der politischen Entfremdung besteht nämlich darin, so Bourdieu, dass »die

14 Anzumerken ist dabei, dass nicht die konkreten Individuen, sondern vielmehr die Kategorie »Aussiedler« diskreditiert wird; dies wirkt dann entsprechend auf die so eingeordneten Individuen.

Beherrschten mit einer objektiven Wahrheit ihrer Klasse rechnen müssen, die sie nicht selbst hervorgebracht haben [...], die ihnen als eine Essenz, ein Schicksal, *fatum*, d.h. mit der Macht dessen auferlegt ist, was mit Autorität gesagt wird« (ebd.) Die individuellen Aussiedler sind in ihren Ressourcen, ihren Lebenschancen und sogar wörtlich in ihrer *Existenz* in der deutschen Gesellschaft weitgehend durch die Existenz der Kategorie ›Aussiedler‹ sowie deren konkrete Auffassung in institutionellen und gesetzlichen Diskursen und Praxen bestimmt. Letztere werden von Professionellen des politischen Feldes ausgehandelt und mit staatlicher Autorität abgesegnet. Die einwandernden Russlanddeutschen werden dadurch ›maßgeschneidert‹, noch bevor sie in Deutschland angekommen sind, und die Diskrepanz zwischen ihrer jeweiligen individuellen ›Beschaffenheit‹ und der fremdbestimmten Identität wird ihnen letztlich zum Verhängnis.

Rechtspopulisten

Die offensichtlich mangelhafte politische Vertretung in Kombination mit dem Ruf, eine genuin rechte Wählergruppe zu sein, macht die Aussiedler aus der ehemaligen Sowjetunion für die Parteien rechts der CDU attraktiv. So überrascht es kaum, dass beispielsweise die rechtspopulistische Schill-Partei bei den Bremer Bürgerschaftswahlen im Sommer 2003 bei den Aussiedlern zu punkten versuchte. Dabei signalisiert das (nach den Wahlen verabschiedete) Parteiprogramm der »Partei Rechtsstaatliche Offensive« (PRO) den Aussiedlern gegenüber nicht gerade Wohlwollen. Sie werden als Objekte einer restriktiven Zuwanderungspolitik betrachtet – nämlich als Ausländer: »Bei diesen Menschen handelt es sich zu 80 % um ausländische Ehegatten und Kinder von Spätaussiedlern, die bedingt durch unzureichende Kenntnisse der deutschen Sprache und fehlende ökonomische Perspektiven erhebliche Integrationsprobleme haben« (PRO 2003). Wohlgemerkt, die ›wirklich deutschen Spätaussiedler‹ bleiben in dieser Darstellung von Integrationsproblemen und ihren unangenehmen Folgen verschont.

Das Interesse der PRO an den Russlanddeutschen dürfte demnach weniger essenzieller, als vielmehr taktischer Natur sein. So äußerte der Bremer Landesvorsitzende Jan Timke im Interview der *Jungen Freiheit* nach den Wahlen:

»Wir hatten beispielsweise die Aussiedler, die Senioren, aber natürlich auch die Erstwähler als Zielgruppen angepeilt. Wir müssen jetzt erst einmal die genaue Analyse abwarten, ob sich unser verstärktes Engagement bei diesen Zielgruppen auch tatsächlich auf das Wahlergebnis ausgewirkt hat« (Junge Freiheit 30.05.2003).

Auch Schills Folgeprojekt »Pro Deutsche Mitte« wandte sich im Vorfeld der vergangenen Hamburger Bürgerschaftswahlen verstärkt an Russlanddeutsche – sei es durch den eigenen Aussiedler-Beauftragten (vgl. Altergott 2003), sei es durch ein Interview Schills in der russlanddeutschen Zeitung *Heimat/Rodina* (Schill 2004), die mitunter offen rechtsextreme Artikel druckt.[15] Die Russlanddeutschen, so äußert sich Schill hier anerkennend, seien durch ihre »deutsche Werteordnung« in besonderem Maße Teil der deutschen Leitkultur. Diesen grundsätzlichen Unterschied zu den Ausländern würden die Altparteien verkennen. Dem Anerkennungsangebot wird die Forderung hinzugefügt, die Integrationsbemühungen sollten sich auf Russlanddeutsche konzentrieren; damit könne auch ihr Abrutschen in die Kriminalität vermieden werden (ebd.). Obgleich Schill nach der Niederlage bei den Wahlen zur Hamburger Bürgerschaft weitgehend aus der politischen Öffentlichkeit verschwunden ist, bleibt die Mobilisierung von Russlanddeutschen für rechtspopulistische Parteien doch generell eine Option.

NPD

Nicht nur Rechtspopulisten wie Schill, sondern auch ›klassisch‹ rechtsextreme Parteien unternehmen Versuche, die Sympathien der Russlanddeutschen für sich zu gewinnen. So wandte sich die NPD im Sommer 2003 mit einem Flugblatt an »alle deutschen Brüder und Schwestern aus Rußland!« (NPD 2003). Die Denkfigur der Blutsverwandtschaft ist zentral für den durchdacht formulierten Text, in dem

15 Die zweisprachige Zeitung hinterlässt auf den ersten Blick nicht den Eindruck einer rechtsradikalen Postille. Die erste Seite der genannten Ausgabe ziert eine poetische Gratulation an alle Verliebten zum Valentinstag. Dieser folgen u.a. ein antisemitischer Artikel und zwei – weiter unten erwähnte – NPD-Texte: ein Wahlaufruf der NPD und eine Stellungnahme zu einem Mord an russlanddeutschen Jugendlichen.

die problematische Lage der »Deutschen aus Rußland« sowohl diagnostiziert als auch erklärt wird: Die Russlanddeutschen werden demnach *gerade als Deutsche* diskriminiert. Dass »Ihr hier als böse Russen, Diebe, Mafiosos oder gar Nachfahren eines deutschen Schäferhundes bezeichnet werdet«, sei ein Ergebnis der ewigen antideutschen Politik der (im Text nicht konkretisierten) Machthaber dieses Landes. Die Aufklärung über das Leid der »Rußlanddeutschen«[16] sei bisher unterblieben, da die Machtinteressen der Herrschenden unmittelbar mit dem »Bild vom schlimmen Deutschen« verknüpft seien. Mit dieser Gedankenfigur gelingt es den Autoren des Flugblattes, die Stigmatisierung der Russlanddeutschen mit dem klassischen rechten ›Deutsche-sind-Opfer‹-Diskurs zu verschmelzen. Bei den Nationaldemokraten wären die Russlanddeutschen dagegen, so das Flugblatt weiter, gut aufgehoben:

> »Kommt zu uns und kämpft mit uns zusammen für ein Deutschland, das wieder so wird, wie es unsere Väter einst kannten. Die NPD will mit Euch ins Gespräch kommen, weil das die einzige Partei ist, die unserem Land und unserem Volk verbunden ist. Ihr könnt der NPD dabei helfen und umgekehrt kann die NPD euch helfen« (ebd.).

In einem Interview mit dem Parteivorsitzenden Udo Voigt wird zugleich die pragmatische Orientierung der NPD deutlich. Angesprochen auf das Interesse an den Russlanddeutschen erläutert Voigt, es gehe in Zukunft vermehrt um den »Kampf um die Parlamente [...], was bedeutet, daß dadurch auch eine neue Zielgruppe angesprochen werden muß« (Voigt 2003).[17] Das besagte Flugblatt wurde auch im Landtagswahlkampf in Nordrhein-Westfalen im Frühjahr 2005 verteilt (vgl. Renner 2005).

Die NPD befindet sich jedoch, ähnlich wie es oben für die etablierten Parteien gezeigt wurde, in einem Spagat zwischen dem Versuch, die Russlanddeutschen für sich zu gewinnen und der Gefahr, die eige-

16 Die ›Rechts-Schreibung‹ im Original geht auf die für die extreme Rechte typische konsequente Ablehnung der Rechtschreibreform als Angriff auf die deutsche Sprache zurück.

17 Neben dem »Kampf um die Parlamente« sind der »Kampf um die Straße« und der »Kampf um die Köpfe« für die NPD die »Säulen« der offiziellen Parteistrategie (vgl. Pfahl-Traughber 2003: 46).

nen Anhänger zu verprellen. So trat im Oktober 2003 der gesamte hessische Landesvorstand der Jungen Nationaldemokraten, der Jugendorganisation der NPD, im Streit um die Strategie des »Kampfes um die Parlamente« zurück und erklärte zugleich den Parteiaustritt. In der Pressemitteilung heißt es dazu:

> »Ein weiteres Paradebeispiel für die politischen Possenspiele der Parteiführung ist ein neues Flugblatt an Rußlanddeutsche [...]. In diesem Geschmier wird gefordert, daß sich unsere ›deutschen Brüder und Schwestern‹ [O-Ton] keinem Sprachtest unterziehen müssen. Weiterhin hat man das Flugblatt prophylaktisch gleich noch auf Kyrillisch verfaßt, um zu gewährleisten, daß auch ein vermeintlicher ›Deutscher‹, der seine eigene Sprache nicht kann, alles versteht« (JN Hessen 2003).

Die Bereitschaft, die Aussiedler als »Volksgenossen« zu akzeptieren und damit der offiziellen Parteilinie zu folgen, ist in wichtigen Teilen der NPD-Klientel offensichtlich nicht besonders hoch.

Im Endeffekt werden die Russlanddeutschen auch von der NPD nicht wie »deutsche Brüder und Schwestern« behandelt, sondern – um im Bild zu bleiben – eher wie Cousins mit ansteckender Hautkrankheit. Sie tauchen in Parteipublikationen sehr selten auf, und wenn, dann vor allem in solchen Fällen, in denen das Schweigen nicht mehr aufrechtzuerhalten ist. So kritisierte etwa der NPD-Bundesgeschäftsführer die Berichterstattung über den Mord an drei jungen Russlanddeutschen in Heidenheim (Baden-Württemberg), indem er den offensichtlichen rechtsradikalen Hintergrund des jugendlichen Täters (vgl. Jungle World 07.01.2004) als Erfindung »interessierte[r] antideutsche[r] Kreise« geißelte, denen es darum gehe, einen Keil zwischen die Russlanddeutschen und die NPD zu treiben (Schwerdt 2003).

Die Darstellung der Russlanddeutschen in der Parteizeitung *Deutsche Stimme* lässt sich allerdings genau als ein solcher Keil verstehen: Viele Spätaussiedler wollen sich nicht integrieren, heißt es etwa in einem Artikel mit dem aufschlussreichen Namen »Man spricht russisch« (Keck 2000), »[u]nd zudem empfindet man sich häufig noch dem slawischen Kulturkreis zugehörig«. Darüber hinaus wirft der Autor den Aussiedlern undankbare Ausnutzung des deutschen Sozialbudgets vor – und bedient sich damit des verbreiteten ausländerfeindlichen Stereotyps der ›Einwanderung in die Sozialsysteme‹. Das Kriterium der Abstammung allein genügt demzufolge nicht, um wirklich zu den Deutschen zu gehören. Russlanddeutsche seien zwar »Menschen,

die zu unserem Volk gehören«, müssten sich aber kulturell und sprachlich vollkommen integrieren (ebd.).[18]

Rechte Jugendszene

Mit der NPD seit Jahren eng verbunden ist die rechte Jugendszene (vgl. Pfahl-Traughber 2003). Den organisierten Ausdruck dieser Szene stellen die so genannten Freien Kameradschaften dar, welche im Zuge des Verbots der klassischen neonazistischen Organisationen wie der »Freiheitlichen Deutschen Arbeiterpartei« Mitte der 1990er Jahre entstanden sind. Der damit verbundene Verzicht auf die formellen Organisationsstrukturen wird durch die ausgeprägte soziale Vernetzung ausgeglichen.

In Publikationen dieses Spektrums ist das Thema Russlanddeutsche bzw. Aussiedler kaum präsent. Hierzu Stellung zu beziehen scheint dieser Szene besonders deshalb schwer zu fallen, weil dadurch eine Diskrepanz zwischen verschiedenen Elementen rechtsextremer Ideologie beziehungsweise zwischen Ideologie und Praxis hervorgerufen würde. Denn einerseits hängt diese Szene dem völkischen Konstrukt der Blutsverwandtschaft an, nach dem wenigstens der ›wirklich deutsche‹ Teil der Aussiedler zur Volksgemeinschaft gehört. Andererseits orientiert sie sich bei der Einordnung in die Wir- bzw. Sie-Kategorie an eher alltagsrelevanten Merkmalen wie Sprache und Alltagskultur – nach diesen Merkmalen werden die Russlanddeutschen eher als Ausländer identifiziert.

In Kurzform kommt dieser Konflikt in einem Posting des Administrators des rechtsextremen Wikinger-Versand-Forums zum Ausdruck: »[…] schwieriges Thema! Aber was soll man machen, sie sind ›moralisch‹ gesehen deutsche, wollen dies aber nicht sein (profitieren aber davon!)« (Wikinger-Versand 2003). Unter den meisten NutzerInnen des Forums herrscht eine deutlich ablehnende Haltung dagegen vor: »sie sagen selber das sie russen sind und so sollte man sie auch behandeln! raus mit denen!« (ebd.) Auch ein Artikel in der neonazistischen *Mitteldeutschen Jugendzeitung* (MJZ 2002) vermittelt einen Ein-

18 Vgl. die Kritik der biologistischen Auffassung der Volksgemeinschaft innerhalb der extremen Rechten. Die Volksgemeinschaft sei nicht die Sache der »Natur« allein, sondern auch die des »Geistes« und der »Organisation« (Schwab 2003).

druck davon, dass sich die rechte Jugendszene mit einer eindeutigen Positionierung zur Frage des ›Deutschseins der Russlanddeutschen‹ schwer tut. Der Artikel vermittelt zwar an der Oberfläche den Eindruck, als sammle der Autor verschiedene Meinungen zum Thema, um so zu einem ›objektiven‹ Urteil zu kommen. Eine Stellungnahme als Fazit bleibt indes aber aus, wobei die Tendenz gegenüber den »so genannten Spätaussiedlern« klar negativ ausfällt. Es seien Russen, keine Deutschen, fremd und integrationsunwillig. »Sehr auffällig durch ihre Kleidung sitzen sie spukend und Wodkatrinkend auf Stadt- und Parkbänken.«[19] Der Ausschluss aus dem Volkskollektiv wird im Untertitel deutlich, der genau jenes Vorurteil bemüht, das seitens der NPD-Führung als üble Verunglimpfung zurückgewiesen wird: »Ich bin DEUTSCH, denn ich hatte mal einen deutschen Schäferhund!« (ebd.)

Im Informationsportal Störtebeker-Netz, das durchgängig von einer »Schriftleitung« moderiert wird, unterliegt die Darstellung der Russlanddeutschen der Regel ›gut oder gar nicht‹. Die negativ ausfallenden Beiträge werden zwar veröffentlicht, meist aber ermahnend kommentiert. So heißt es beispielsweise zu dem oben zitierten JN-Schreiben: »[U]nseres Erachtens schüttet man hier das Kind mit dem Bade aus. So halten wir eine Kooperation mit den Rußlanddeutschen nicht nur für notwendig, sondern auch auf Dauer für unumgänglich ... aber vielleicht denken ja nur wir so. – Die Schriftleitung« (JN Hessen 2003). In den Jahren 2002 und 2003 wurde das Thema Russlanddeutsche relativ regelmäßig beim Störtebeker-Netz beleuchtet.[20] Allerdings stammt die Mehrheit der positiven Beiträge von russlanddeutschen Akteuren (z.B. Schmidt 2002). Neben der Unterscheidung zwischen »Russlanddeutschen und solchen die es sein wollen« (Offener Brief 2004)[21] lässt sich dieses Delegieren der Sprecherposition als weitere Möglichkeit deuten, der genannten Diskrepanz zwischen der Aner-

19 Schreibweise des Originals.

20 In diesem Zeitraum rückt die Fremdenfeindlichkeit gegenüber Aussiedlern angesichts des gewaltsamen Todes eines Aussiedlers infolge eines Überfalls in Wittstock (vgl. taz 04.03.2003) stärker ins Licht der Öffentlichkeit.

21 Bemerkenswerte Ähnlichkeiten gibt es hier mit einer Argumentationslinie in etablierten Diskursen, in denen Integrationsprobleme der Aussiedler mit mangelndem Deutschtum verbunden werden (siehe den Abschnitt »Aussiedler – kein guter Name«).

kennung der Russlanddeutschen nach der völkischen Lehre und deren alltagskulturell geprägter Ablehnung zu entkommen.

Diese Diskrepanz ist, wie der Vergleich der Darstellung im Störtebeker-Netz mit der weitaus weniger kontrollierten Diskussion im Wikinger-Versand-Forum vermuten lässt, mit Hierarchien der Kameradschaftsszene verknüpft: Die Inhaber des größeren politischen Kapitals, welche eine ideologisierende Kontrolle über die als legitim erachteten Ansichten ausüben (Bourdieu 1991: insbesondere 490), neigen dazu, die Aussiedler nach der völkischen Ideologie zu beurteilen.[22] Diese Deutung stößt jedoch auf eine Grenze in Gestalt jener ihrer Unterstützer, die von untergeordneten Positionen aus sprechen: Sie lehnen die Aussiedler im Sinne der alltagskulturell geprägten Fremdenfeindlichkeit ab. Letztlich sind die ›Eliten‹ der Kameradschaftsszene zwischen ihrer Bindung an die völkische Ideologie einerseits und an ihre Anhänger andererseits gefangen – und neigen daher zum Ausweichen durch Schweigen oder Delegieren der Sprecherposition. Durch Letzteres kommen auch Russlanddeutsche zu Wort, wobei jedoch »rußlanddeutsche Aktivitäten im nationalen Widerstand« (Störtebeker-Netz 2002) gegenwärtig noch eher dem Wunschdenken der wenigen russlanddeutschen Nazis entspringen.

Vertriebenenverbände

Die Einstellung der Vertriebenenverbände, die mitunter revanchistische und NS-leugnende Positionen vertreten (vgl. Mecklenburg 1996: 343-366), zu den Aussiedlern aus der ehemaligen Sowjetunion kann exemplarisch am Beispiel der Zeitung *Das Ostpreußenblatt* (OB), des Organs der Landsmannschaft Ostpreußen, gezeigt werden. Laut OB geht die in der Bundesrepublik herrschende Intoleranz gegenüber den Russlanddeutschen vor allem auf mangelhafte Kenntnis von deren schwerem Schicksal zurück (OB 29.09.2001). Die Belange der Aussiedler in der Bundesrepublik Deutschland werden jedoch auch in dieser Zeitung nur marginal dargestellt.

Das Hauptproblem sieht das OB in der starken Aussiedlungswelle nach Deutschland: Die Russlanddeutschen seien aufgrund ihrer Ge-

22 »Nun ja, zum Thema ›Rußlanddeutsche‹ läßt sich gewißlich allerlei sagen, darunter auch viel Unerfreuliches, fest steht aber auch, daß der Deutsch ist, der deutschen Blutes ist« (Störtebeker-Netz 2001).

schichte in Russland zuhause – sie haben beispielsweise eine eigene deutsche Kultur entwickelt (OB 30.12.2000) – und sollten im ehemaligen Ostpreußen siedeln, um dort das Deutschtum zu pflegen. Um den Russlanddeutschen im »nördlichen Ostpreußen« eine Zukunft zu geben, sei die aktive Politik Deutschlands in der Region notwendig, die von allen dortigen Bewohnern ohnehin befürwortet werde (vgl. OB 25.11.2000). Punktuell wird auch die revanchistische Hoffnung auf eine territoriale ›Regermanisierung‹ geäußert:

»Eine 1997 in Moskau erschienene 600seitige Studie über die geopolitische Zukunft Rußlands spricht eine andere Lösung aus: das Kaliningrader Gebiet an Deutschland zurückzugeben, ›damit das letzte territoriale Symbol des schrecklichen Bruderkriegs verschwindet‹« (OB 25.11.1998).

Dem Profil der Zeitung entsprechend werden die Russlanddeutschen grundsätzlich im Rahmen des dominanten Regermanisierungsdiskurses wahrgenommen. Vermutlich aufgrund dieser engen Fokussierung bleibt das für Vertriebenenverbände ansonsten hochrelevante Konstrukt ›Deutsche als Opfer‹ in Bezug auf Russlanddeutsche (vgl. OB 11.01.2003: »Sie wurden zu Opfern, nur weil sie Deutsche waren«) unterbelichtet. Ein weiterer Grund dafür liegt wahrscheinlich in der allgemeinen Distanz zwischen den meisten der in den 1990er Jahren zugewanderten Aussiedler aus der ehemaligen Sowjetunion und ›deren‹ Organisation im Vertriebenenspektrum, der Landsmannschaft der Deutschen aus Russland. Hieß es Ende der 1980er Jahre noch »Aussiedler: Die Vertriebenen von heute« (Zurhausen 1989), wurden in den Jahren danach die gegensätzlichen (An)forderungen und kulturellen Unterschiede klar. Die heutigen Aussiedler wünschen sich vor allem Beratung und Unterstützung in Alltagsfragen, werden aber von dem »deutschtümeligen« Angebot der Vertriebenenverbände enttäuscht (Kunschner 2000: 127), die folglich nicht als unterstützende Institutionen wahrgenommen werden (Ködderitzsch 1997: 117) und deshalb nur wenig Resonanz finden (exemplarisch für Berlin Fijalkowski/Gillmeister 1997: 114). Dementsprechend können die Landsmannschaften nicht als Organisationen der nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion aus dieser Region zugewanderten Aussiedler verstanden werden.

Das Bild der Russlanddeutschen in der Jungen Freiheit

Die Darstellung der Russlanddeutschen in der Wochenzeitung *Junge Freiheit* (JF) ist angesichts ihrer Position zwischen dem ›rechten Rand‹ und dem offen rechtsextremen Spektrum einerseits sowie ihrer Ausrichtung auf die Inhaber eines größeren symbolischen Kapitals andererseits besonders relevant für die Produktion der ›öffentlichen Meinungen‹. Der von der Redaktion erhobene Anspruch darauf, kein reines Ideologieblatt, sondern auch eine informative Wochenzeitung zu sein – auf der Website heißt es: »Aufklärung und Information ist das Ziel dieser Zeitung« –, prägt auch die Berichterstattung über Russlanddeutsche bzw. Aussiedler. Sie ist relativ regelmäßig und schließt programmatische Artikel ebenso ein wie Nachrichten über die Organisationen der Russlanddeutschen (z.B. JF 05.06.1998) oder Berichte über die relevanten Ereignisse in der ›großen Politik‹.

Mitten im Sommerloch 2001 erschien eine Ausgabe der JF mit sechs Beiträgen zu diesem Themenkomplex. Der Leitartikel titelte »Sie gehören zur Familie: Die Aussiedler müssen für Deutschlands Neurosen büßen« und war illustriert mit einem Foto einer russlanddeutschen Familie mit zehn Kindern (JF 24.08.2001). Die Grundidee des Artikels bildet die durch die Metapher der Familie eingeführte Zugehörigkeit der Russlanddeutschen zur Nation aufgrund der Blutsverwandtschaft bzw. der gemeinsamen Abstammung: »Deutschlands verlorene Söhne kehren heim aus den Weiten des untergegangenen Sowjetreichs.« Doch willkommen sind sie, die »als Deutsche an unsere Tür klopfen«, in seinen Augen nicht, denn die etablierte Politik ist – im Gegensatz zu den willigen Heimkehrern – dem Deutschtum nicht loyal, sondern (hier in puncto Zuwanderung) an Wirtschaftsinteressen ausgerichtet. Auch die Union ist an Russlanddeutschen nur als Wahlvolk interessiert. Folglich fehlt denen die politische Vertretung. »Als Resultat sind die volksdeutschen Aussiedler die Sündenböcke der Nation für ihre gesellschaftlichen Fehlentwicklungen.« So werden sie mit Zuwanderern in einen Topf geworfen, aber gegenüber diesen, z.B. durch die Sprachtests, auch noch benachteiligt (ebd.). Diese angebliche Benachteiligung der Deutschstämmigen gegenüber Ausländern[23] ist ein durchaus verbreitetes Argument in verschiedenen Schattierungen der extremen Rechten, sowohl in der JF (vgl. JF 24.11.2003), als auch

23 Interessanterweise wird bei der Bezugnahme auf die Sprachtests übersehen, dass die anderen Einwanderer nicht als *Deutsche* einwandern wollen.

beispielsweise in der bis heute der Tradition der SS verbundenen Zeitschrift *Der Freiwillige.*[24]

Der genannte JF-Artikel schließt mit einem den Nationalsozialismus relativierenden Vergleich des 60. Jahrestags des Überfalls auf die Sowjetunion mit dem Jahrestag des »Deportationsedikts gegen die Wolgadeutschen«. Für den Autor sind die Russlanddeutschen in erster Linie Opfer, die »für Deutschlands Neurosen büßen« (JF 24.08.2001) müssen.[25] Damit greift er auf einen der Leitgedanken der JF zurück: den Opferdiskurs, in dem die Deutschen die wahren Leidtragenden des Nationalsozialismus und des Zweiten Weltkrieges verkörpern und zudem noch den Schuldzuweisungen seitens der Juden und der Siegermächte ausgesetzt sind.

Während die Russlanddeutschen sowohl in solchen ›programmatischen‹ Kontexten als auch beispielsweise im Rahmen des Diskurses der Regermanisierung des »nördlichen Ostpreußens« (JF 12.09.2003) wohlwollend in den ›Ideologie-Haushalt‹ der JF integriert werden, fällt das Urteil in anderen Zusammenhängen nicht immer positiv aus. So trifft man etwa auf das Bild der »rußlanddeutschen Kontrahenten« der »türkischstämmigen Jungmänner« bei Kämpfen um die Vormacht in einem »Multikulti-Vorort« Kölns (JF 25.07.2003). In gewisser Weise findet sich also auch in der JF die widersprüchliche Dualität zwischen einer ablehnenden und einer positiven, programmatisch-ideologisch geprägten Wahrnehmung, wobei die letztere allerdings eindeutig überwiegt.

Politische Kulturen der Rechten und das Bild der Russlanddeutschen

Der Vergleich der Darstellungen von Russlanddeutschen in den verschiedenen rechten Kreisen macht die Annahme plausibel, dass dort, wo die Ideologieproduktion das primäre Anliegen der Politik darstellt, die Russlanddeutschen eher als ›richtige Deutsche‹ angesehen werden.

24 Vgl. etwa die Ausgabe Nr. 8 (1999).

25 Als neurotisch, also »krankhaft«, wird innerhalb der extremen Rechten jede Einstellung beschrieben, welche die Schuld am Zweiten Weltkrieg und am Holocaust anerkennt. Geprägt wurde der Begriff durch den ›neurechten‹ Theoretiker Armin Mohler. Zum Umgang mit der historischen Schuld und mit dem Holocaust in der JF vgl. Ruoff (2001: 61, 131-142).

Umgekehrt gilt: Je relevanter die Straßenpolitik bzw. Elemente der Alltagskultur für das politische Selbstverständnis sind, desto deutlicher fällt die Ablehnung der Russlanddeutschen aus. Für mich zeigt sich hierin, dass die Einordnung der Russlanddeutschen in die ›Wir‹- bzw. in die ›Fremd‹-Gruppe offenbar entlang jeweils unterschiedlicher Kriterien vorgenommen wird: Nach der völkischen Idee der Abstammung werden sie in die ›Wir‹-Gruppe eingeordnet, nach der Alltagskultur hingegen in die ›Fremd‹-Gruppe. Dabei variiert die Bedeutung dieser Merkmale in den politischen Kulturen der unterschiedlichen rechten Milieus. Gerade diese relative Relevanz ist folglich ausschlaggebend für die im jeweiligen Milieu dominante Haltung gegenüber den Russlanddeutschen: von Wohlwollen bis zu aggressiver Ausgrenzung.

Vor diesem Hintergrund werden die gewalttätigen Übergriffe von Anhängern der neonazistischen Szene auf russlanddeutsche ›Volksgenossen‹ erklärbar, die zu deren politischer Radikalität anscheinend im Widerspruch stehen. Denn offensichtlich wird hierbei das ideologische Motiv der Blutsverwandtschaft durch die Orientierung an alltagskulturell geprägten Merkmalen der Zugehörigkeit zur Volksgemeinschaft überkompensiert. Die Nähe zur NS-Ideologie äußert sich hier vor allem in den Konsequenzen des Ausschlusses aus der eigenen Gemeinschaft: Gewalt als Lösung, und zwar bis zum Mord.

Rechtsextremes ›Wir‹ für die Russlanddeutschen?

Bisher habe ich die Wahrnehmung der Russlanddeutschen in Diskursen unterschiedlicher rechter Kreise betrachtet. Die bisherigen (eher taktischen und sporadischen) Mobilisierungsversuche der rechtspopulistischen sowie auch die der ›klassisch‹ rechtsextremen Parteien waren überwiegend als Angebote an eine bisher außen stehende Gruppe gestaltet. Die wenigen Autoren rechtsextremistischer Publikationen, die sich als Deutsche aus Russland zu erkennen gaben, äußerten nicht den Anspruch darauf, die Russlanddeutschen als Gruppe im rechtsradikalen politischen Unterfeld zu repräsentieren. Obwohl sich beispielsweise die rechtsextreme Internet-Seite »Volksdeutsches Erwachen« (2004) an »unsere Volksgruppe« wendet, wird hiermit kein politisches Subjekt behauptet, vielmehr geht es um die Mobilisierung der Russlanddeutschen für die NPD:

»Zudem hat die wirklich einzige Partei die dem deutschen Volk verbunden ist,

sich durch einen Aufruf, direkt an unsere Landsleute gewandt. Und so gezeigt, daß wir, die Volksdeutschen aus Russland, im Land unserer Ahnen immer wieder willkommen sind. Deshalb fordere ich von allen Rußlanddeutschen, dem Aufruf zu folgen und zusammen mit nationalistischen Kräften für unsere deutsche Zukunft zu kämpfen« (ebd.).

Ein Versuch, im Bereich organisierter Rechter, eine solche Repräsentation zu etablieren, stellt der »Internationale Konvent der Russlanddeutschen« unter der Leitung von Heinrich Groth dar. Die Organisation wurde im Jahr 2002 in Berlin als eine internationale Vereinigung der Organisationen der Russlanddeutschen gegründet (vgl. JF 06.09. 2002), um – so der Mitbegründer Wladimir Bauer – die organisierten Kräfte der Russlanddeutschen zur Verteidigung ihrer Interessen zu bündeln und deren Leben zu verbessern (Fitz 2002a). Die in diesem Konvent vereinigten Gruppen aus Deutschland sind allerdings weitgehend unbekannt.

Die Führung des Konvents versuchte, eigene Vertretungsansprüche von der Reputation der Vereinigung der deutschen Minderheit in der Sowjetunion »Wiedergeburt« abzuleiten, zu deren Hauptakteuren der Direktor des Konvents, Heinrich Groth, gehört hatte.[26] Im August 2003 fand ein vom Internationalen Konvent initiiertes Treffen ehemaliger Kongressdelegierter der »Wiedergeburt« in der Sowjetunion in Fulda statt (vgl. Fitz 2003a). Diese Versammlung sollte zur Gründung eines Vertretungsorgans der Russlanddeutschen in der Bundesrepublik führen. Obwohl der demokratische Charakter des Treffens sowie auch die Legitimation und die Politik des Konvents von manchen Aktivisten in Frage gestellt wurden (Gaijger 2003; Weingardt 2003), war die Berichterstattung, z.B. in der für ›russlanddeutsche‹ Angelegenheiten relevanten Zeitung *Russkaja Germanija/Russkij Berlin*, relativ wohlwollend (Fitz 2003a).

Dieses Treffen kann man als einen weiteren Schritt zur Inszenierung der politischen Repräsentationsbeziehung zwischen den Russlanddeutschen und dem Internationalen Konvent betrachten – einer Repräsentationsbeziehung, die (wie oben erläutert) dem Protagonisten das politische Kapital bringen kann. Die Abnehmer für das politische

26 Zu Perestrojka-Zeiten war es »Wiedergeburt« gelungen, die sowjetischen Deutschen im sich neu bildenden politischen Feld zu vertreten und sie dadurch als ein politisches Subjekt zu konstituieren (vgl. Bourdieu 1992: 176).

Kapital des Internationalen Konvents und von Groth persönlich fanden sich im Endeffekt nur in der rechtsextremen Deutschen Partei (DP), die unter dem damaligen Vorsitzenden Heiner Kappel (ehemals »Bund freier Bürger«[27]) wieder stärker ins Licht der Öffentlichkeit gerückt ist. Groth hielt Einzug in den Vorstand der DP und schaffte es auf Platz drei der Kandidatenliste für die Wahlen zum EU-Parlament. Die DP war offenbar ihrerseits an dem Ruf einer aussiedlerfreundlichen Partei interessiert (vgl. entsprechende Publikationen in RG/RB, etwa Fitz 2003b) – und an der daraus evtl. folgenden Unterstützung der Russlanddeutschen bei den Wahlen.[28]

Angesichts der marginalen Stellung der DP (Ergebnis bei der Europawahl 2004: 0,25 %) ist es mehr als fraglich, ob die vom Internationalen Konvent quasi repräsentierten Russlanddeutschen von dessen Verbindung mit der DP profitieren können. Vielmehr scheint es bei diesem politischen ›Wir‹ um das individuelle politische Kapital von Groth zu gehen. Aber auch dessen Marktfähigkeit bleibt, wie wir sehen, auf eine rechtsradikale Kleinstpartei beschränkt.

›Aussiedler sind keine (bösen) Ausländer‹

Die Wahl des Bündnispartners für den Internationalen Konvent ist nicht nur durch die Homologie der Positionen beider Vertreter in den jeweiligen politischen Feldern zu erklären (sowohl Konvent als auch DP sind offensichtlich marginale politische Kräfte). Sie war auch ideologisch keineswegs beliebig. So sind in der Rede von Groth auf dem genannten Treffen in Fulda (Groth 2003) rechte bis rechtsextreme Inhalte vertreten, etwa wenn er auf bekannte Argumentationsmuster zurückgreift, in denen Russlanddeutsche und Ausländer gegeneinander

27 Schon beim Bund freier Bürger versuchte Kappel über die »Bundesvereinigung Heimat« und deren Zeitung *Heimat-Aktuell* die Stimmen der Aussiedler zu gewinnen (vgl. seine Ansprache in Heimat-Aktuell Nr. 4/1998).

28 Vgl. hierzu die Wahl-Sonderbeilage der DP im ›russlanddeutschen‹ *Diplomatischen Kurier/Russlanddeutsche Allgemeine Zeitung* (DP-Sonderbeilage 2004). Bemerkenswert ist, dass der Herausgeber der Zeitung, Konstantin Ehrlich, nicht nur der Landsmannschaft der Deutschen aus Russland in Hamburg vorsteht, sondern als Co-Vorsitzender des Internationalen Konvents auch mit auf der Parteiliste der DP kandidierte (ebd.).

ausgespielt werden. Beispielsweise behauptet Groth, die Ausländer (und nicht die Aussiedler) seien eine finanzielle Last für Deutschland. Obwohl die Russlanddeutschen als »letzte ethnische Reserve der deutschen Nation« die Bundesrepublik vor der »demografischen Katastrophe« retten könnten, lasse man gegen die Interessen des »deutschen Volkes Deutschlands« eher Ausländer einwandern. Ganz im Sinne des Opferdiskurses wirft Groth den etablierten Politikern vor, sich nicht um das eigene Volk, sondern um die Juden zu kümmern:

»Die Argumente, es fehlten die Mittel für die Rehabilitierung der Russlanddeutschen, halten keiner Kritik stand, wenn das Land zugleich mehrere zehn Milliarden Euro für Auszahlungen an die Opfer des Holocausts an den europäischen Juden aufbringen kann. Wer ist bereit zu beweisen, dass der jüdische Holocaust in Europa schrecklicher war als der Holocaust an den Deutschen in der UdSSR?« (ebd.).[29]

Das Argumentationsmuster ›Aussiedler sind keine bösen Ausländer‹ findet sich allerdings nicht nur im Bereich politisch marginaler Kräfte: In der Massenzeitung *Russkaja Germanija/Russkij Berlin* (RG/RB) etwa setzt sich der Redakteur Alexander Fitz für die Interessen der Russlanddeutschen als Gruppe ein. Dabei kritisiert er zu Recht die Diffamierung der Aussiedler in der Presse (Fitz 2002b). Das Stereotyp der ›kriminellen Aussiedler‹ kontert er allerdings mit dem Stereotyp der ›kriminellen Ausländer‹ (Fitz 2003c),[30] und seine strukturell rassistische Wahrnehmung wird nicht zuletzt daran deutlich, dass er konkrete Straftaten fast ausschließlich dann thematisiert, wenn die Verbrecher Ausländer sind.[31]

Das Fatale an dieser Argumentation besteht darin, dass sie auf dem ethnonationalistischen *master frame* beruht: Die hierarchisierende Unterscheidung in Deutsche und Ausländer aufgrund der Abstam-

29 Auch in anderen Aussagen Groths stößt man auf solche für die radikale Rechte typische Muster (z.B. DP-Sonderbeilage 2004: II).

30 »[J]etzt wird es in manchen Münchner Bezirken gefährlich, Deutsch und Russisch […] zu reden« (ebd.).

31 Ich beziehe mich hier auf sechs der sieben zwischen Juni 2003 und Mai 2004 in der RG/RB von Fitz veröffentlichten Artikeln über konkrete Straftaten.

mung wird nicht generell bestritten, sondern reproduziert. Ähnlich wie die ethnisierenden Multikulturalismusideologien die ethnischen Kategoriensysteme nicht stürzen, sondern unterstützen (Malakhov 2001), werden durch den ›Aussiedler-sind-keine-(bösen)-Ausländer‹-Diskurs gerade jene rassistischen Konstrukte aufrechterhalten, durch welche die Russlanddeutschen von anderen Akteuren diskreditiert werden.

Fazit: Potenzial der rechtsradikalen Mobilisierung der Aussiedler

Welche (potenzielle) Bedeutung hat nun die Mobilisierung der Aussiedler durch die politischen Kräfte der Rechten: zum einen für diese Kräfte, zum anderen für die Aussiedler selbst? Zwar wiederholen sich die Mobilisierungsversuche der rechtspopulistischen bzw. ›klassisch‹ rechtsradikalen Parteien seit Ende der 1990er Jahre immer wieder, doch haben sie weiterhin eher punktuellen Charakter. Diese Außenseiter des politischen Feldes befinden sich, wie auch die etablierten Parteien, im Spagat zwischen der versuchten Mobilisierung neuer Anhänger und Wähler einerseits und der Gefahr, die eigene Klientel zu verlieren, andererseits.

Wie die explorative Analyse der Wahrnehmung von Russlanddeutschen unter Anhängern rechtsextremer Parteien zeigte, bringt politische Radikalität im nationalistischen Sinne nicht zwangsläufig eine höhere Akzeptanz der Russlanddeutschen mit sich. Denn das völkische Abstammungsprinzip tritt bei diesen ›ideologischen Laien‹ in Widerspruch zum alltagskulturell geprägten Bild der ›Russen‹. Nur unter den Inhabern eines größeren symbolischen Kapitals innerhalb des rechtsradikalen politischen Feldes ist die Haltung gegenüber den Russlanddeutschen weitgehend wohlwollend. Dort aber, wo diese offensichtlich konträren Diskurse miteinander in Konflikt geraten, entsteht häufig ein ›peinliches Schweigen‹.

Die Gewalttaten der rechten Jugendszene sprechen hingegen ihre eigene Sprache und dürften die Mobilisierungschancen der Rechtsradikalen unter den Aussiedlern erheblich beschränken. Die nationalistischen Mobilisierungsversuche können zudem nur schwer an vorhandene Diskurse des Deutschseins der Einwanderer anknüpfen, denn dies sind Diskurse einer *Minderheit*. Im Übrigen konnte bisher keine Partei von der sich allmählich abschwächenden Bindung der Aussiedler an die Unionsparteien profitieren, und es ist letztlich unwahr-

scheinlich, dass ausgerechnet die rechtsradikalen Außenseiter des politischen Feldes hier Erfolg haben werden.[32]

Es ist kaum damit zu rechnen, dass sich die Repräsentationsprobleme der bisher fremdbestimmten Gruppe jener Aussiedler, die seit Ende der 1980er Jahre aus der ehemaligen Sowjetunion zugewandert sind, in den nächsten Jahren entschärfen werden. Auch Versuche einer politischen Vertretung ›von innen‹ auf der Basis einer rechtsradikalen Identität, die es seit Ende der 1990er Jahre immer wieder gibt, bleiben in ihrer Bedeutung marginal. Dies dürfte zum einen auf einen Mangel an politischem, kulturellem und ökonomischem Kapital zurückzuführen sein, der ohne die Unterstützung seitens etablierter Akteure schwer zu überwinden ist. Zum anderen aber liegt es an den Inhalten solcher faschistoiden Identitätsangebote selbst, wie sie etwa vom Internationalen Konvent oder der Bundesvereinigung Heimat formuliert werden. Sie sind zu eng und zu radikal, um für die heterogene Gruppe der Aussiedler attraktiv zu werden, denn die positive Einstellung gegenüber dem – für die Aussiedler objektiv vorteilhaften – Abstammungsprinzip bedeutet noch längst nicht die Bereitschaft, dieses in seiner radikalen Form zu vertreten.[33] Die eigene Positionierung ›rechts außen‹ würde für die Aussiedler außerdem bedeuten, sich und der eigenen Gruppe Spielregeln aufzubürden, denen sie selbst nicht gewachsen wären, denn aufgrund solcher Merkmale wie der Sprache oder kultureller Gepflogenheiten werden sie zumindest im Rahmen des alltagskulturell geprägten Differenzierungssystems der Rechten selbst zu Außenseitern.

Die Problematik der politischen Vertretung muss jedoch nicht zwangsläufig durch die ›ethnische Brille‹ betrachtet werden, denn die spezifischen Probleme von Aussiedlern in der bundesdeutschen Gesellschaft haben mehr mit deren Migrationssituation zu tun als mit ihrer ethnischen Kategorisierung. Das Identitätsangebot des Zuwanderers wäre demnach eine ernst zu nehmende Alternative für die Russlanddeutschen – auch und gerade wenn dies der bisherigen Bezugnahme auf das Abstammungsprinzip im symbolischen Kampf um An-

32 Wobei die Wahlerfolge der NPD 2004 in Sachsen das Image des Außenseiters aufweichen und damit die Gefahr der zusätzlichen Stigmatisierung durch die Bindung an diese Partei schwächen könnten.

33 Die besten Chancen haben angesichts dessen wahrscheinlich die Rechtspopulisten, die ihre Forderungen in der Sprache des ›gesunden Menschenverstandes‹ vortragen.

erkennung und gesellschaftliche Teilhabe entgegensteht. Eine realistische Einschätzung der eigenen Lage ist jedoch unerlässlich, wenn eine Gruppe mit geringem Machtpotenzial Einfluss auf die eigene gesellschaftliche und politische Situation gewinnen möchte (vgl. Elias/ Scotson 1993: 47). Und im Fall der Russlanddeutschen sollte eine solche Einschätzung zu der Einsicht führen, dass die fortgesetzte Berufung auf das Abstammungsprinzip vor allem zu einem führt: zum Verharren in einer politisch und gesellschaftlich marginalen Position.

Nun ist aber keinesfalls ausgemacht, dass die Annahme des ›breiteren‹ Identitätsangebotes »Zuwanderer« zwangsläufig aus dieser Marginalität herausführt. Und dennoch lässt sich mit Bourdieu sagen: Nur wer politische Entfremdung riskiert, kann überhaupt hoffen, dieser auch entkommen zu können. Nur wer für sich reden lässt, hat die Chance, sich Gehör zu verschaffen. Offen bleibt bei all dem natürlich die Frage, ob und welche politischen Kräfte den Aussiedlern dieses ernst zu nehmende Repräsentationsangebot machen.

Literatur

Altergott, Alexander (2003): »Hamburgs Rußlanddeutsche für Schill«. Pressemitteilung Pro Deutsche Mitte (Pro DM/Schill). In: *http://www.presseportal.de*, Stand: 17.02.2004.

Bade, Klaus J. (1994): *Ausländer, Aussiedler, Asyl. Eine Bestandsaufnahme*, München: Beck.

Bourdieu, Pierre (1991): »Die politische Repräsentation«. In: *Berliner Journal für Soziologie* 1, S. 489-515.

Bourdieu, Pierre (1992): »Delegation und politischer Fetischismus«. In: ders., *Rede und Antwort*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 174-192.

Bourdieu, Pierre (1997): »Eine Klasse für andere«. In: ders., *Der Tote packt den Lebenden*, Hamburg : VSA, S. 130-141.

CDU (2004): »Spätaussiedler«. In: *http://www.cdu.de/politik-a-z/dabank.htm*, Stand: 14.07.2004.

CDU/CSU (2004): »Wesentliche Ergebnisse des Vermittlungsausschusses«. In: *http://www.cdu.de/doc/pdf/07_01_04_VA_Ergebnisse.pdf*, Stand: 14.07.04.

Champagne, Patrick (1991): »Die öffentliche Meinung als neuer Fetisch«. In: *Berliner Journal für Soziologie* 1, S. 517-526.

Dietz, Barbara/Roll, Heike (1998): *Jugendliche Aussiedler – Porträt einer Zuwanderergeneration,* Frankfurt am Main u.a.: Campus.

DP-Sonderbeilage (2004): Sonderbeilage der Deutschen Partei. In: *Diplomatischer Kurier/Russlanddeutsche Allgemeine Zeitung,* Nr. 5.

Elias, Norbert/Scotson, John L. (1993): *Etablierte und Außenseiter,* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Fijalkowski, Jürgen/Gillmeister, Helmut (1997): *Ausländervereine – ein Forschungsbericht. Über die Funktion von Eigenorganisationen für die Integration heterogener Zuwanderer in eine Aufnahmegesellschaft – am Beispiel Berlins,* Berlin: Hitit.

Fitz, Alexander (2002a): »Sosdan Konwent rossijskich nemzew«. In: *Russkaja Germanija/Russkij Berlin,* Nr. 23.

Fitz, Alexander (2002b): »Pereselenzy – nowye krajnie«. In: *Russkaja Germanija/Russkij Berlin,* Nr. 17.

Fitz, Alexander (2003a): »Rossijskie nemzy reschili objedinitsja«. In: *Russkaja Germanija/Russkij Berlin,* Nr. 35.

Fitz, Alexander (2003b): »Rossijskie nemzy wosglawili partiju«. In: *Russkaja Germanija/Russkij Berlin,* Nr. 42.

Fitz, Alexander (2003c): »Rasgowor po-nemezki opasen dlja schisni« In: *Russkaja Germanija/Russkij Berlin,* Nr. 42.

Gaijger, Robert (2003): »Fulda stawit woprosy. Teper nuzhny otwety«. In: *Ost-West-Panorama* Nr. 6.

Gallius, Saskia (2003): »›Was will ich? Was kann ich bewirken?‹ Über politische Orientierungen und Verhaltensweisen jugendlicher Aussiedler und die Jugendorganisation ›Deutsche Jugend aus Russland e.V.‹«. In: Archiv der Jugendkulturen (Hg.), *Zwischenwelten. Russlanddeutsche Jugendliche in der Bundesrepublik,* Berlin: Archiv der Jugendkulturen, S. 88-97.

Goffman, Erving (1972): *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität,* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Groth, Heinrich (2003): »Wopros ostajotsja otkrytym: Kto i potschemu protiwostoit reabilitazii rossijskich nemcew?« In: *Ost-West-Panorama,* Nr. 7.

JN Hessen (2003): »Landesvorstand der JN Hessen zurückgetreten!« Pressemitteilung vom 22.10.2003. In: *http://www.stoertebeker.net/archiv/221003.html,* Stand: 14.07.2004.

Keck, Alfred (2000): »Man spricht russisch. In 50 Jahren kamen über 2,1 Millionen Russlanddeutsche in die BRD«. In: *Deutsche Stimme. Monatszeitung für Politik und Kultur,* Nr. 10, S. 7.

Ködderitzsch, Peter (Hg.) (1997): *Zur Lage, Lebenssituation, Befindlichkeit und Integration der rußlanddeutschen Aussiedler in Berlin,* Frankfurt am Main u.a.: Lang.

Kunschner, Friedhelm (2000): *Zwischen zwei politischen Kulturen. Aussiedler in der* Bundesrepublik *Deutschland,* Leipzig: Deutsch-Russisches Zentrum.

Malakhov, Vladimir (2001): *Skromnoe obajanie rasisma,* Moskau: DIK.

Marchewski, Erwin (2004): »Union hat für Spätaussiedler beim Zuwanderungskompromiss viel erreicht«. In: *http://www.cducsu.de/section_2/subsection_1/id_8837/Meldungen.aspx,* Stand: 31.01.05.

Mecklenburg, Jens (Hg.) (1996): *Handbuch deutscher Rechtsextremismus,* Berlin: Elefanten Press.

MJZ (2002): »Kriminelle Spätaussiedler. ›Ich bin Deutsch, denn ich hatte mal einen deutschen Schäferhund‹«. In: *Mitteldeutsche Jugendzeitung,* Nr. 5.

NPD (2003): »An alle deutschen Brüder und Schwestern aus Rußland!« In: *http://www.npd.de/npd_info/deutschland/2003/d0803-13.html,* Stand: 14.07.2004.

Offener Brief (2004): »Offener Brief der Kameradschaft Eisenach wegen der Zustände im Stadtteil Eisenach Nord an die Stadtverwaltung (10.07.04)«. In: *http://www.stoertebeker.net/archiv/110704.html,* Stand: 14.07.2004.

Panorama (2002): »Dealen statt Deutschkurs – Zunehmende Kriminalität bei Spätaussiedlern«, Manuskript der Sendung 18.04.2002. In: *http://www.ndrtv.de/panorama/data/kriminalitaet_bei_spaetaussied lern.rtf,* Stand: 14.07.2004.

Pfahl-Traughber, Armin (2003): »Rechtsextremismus als neue soziale Bewegung? Aktivitäten und Kooperation von NPD, Neonazis und Skinheads«. In: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 16(4), S. 43-54.

PRO (2003): »Partei Rechtstaatlicher Offensive. Grundsatzprogramm. Düsseldorf, 01.11.2003«. In: *http://www.offensive-bund.de/bund/downloads/pdf/programm.pdf,* Stand: 14.07.2004.

Renner, Bernard M. (2005): »NPD geht neue Wege. Zweisprachiges Flugblatt kommt zum Einsatz«. In: *http://www.bmrenner.de/publi kationen/texte/2005-03-15_npd-flugblatt_russisch-deutsch.htm,* Stand: 13.04.2005.

Ruoff, Alexander (2001): *Verbiegen, Verdrängen, Beschweigen – Die Nationalgeschichte der »Jungen Freiheit«. Auschwitz im Diskurs des völkischen Nationalismus,* Münster: Unrast.

Schill, Ronald B. (2004): »Schill bald wieder in der Hamburger Bürgerschaft«. Interview mit Ronald B. Schill, Landesvorsitzender der »Partei Pro Deutsche Mitte/Schill und Spitzenkandidat für die Wahlen zur Hamburger Bürgerschaft«. In: *Heimat/Rodina*, Nr. 2.

Schmidt, E. (2002): »Mord in Wittstock – Hintergründe einer Tragödie aus Brandenburg (22.07.02)«. In: *http://www.stoertebeker.net/archiv/220702.html*, Stand: 14.07.2004.

Schneider, Sabine (1996): *Der Einstellungswandel in der bundesdeutschen Bevölkerung zur Einwanderung deutschstämmiger Aussiedler im Zeitraum zwischen 1988 und 1990. Über die Aktualität der Kategorien zur Handlungsanalyse von Vilfredo Pareto*, Frankfurt am Main u.a.: Lang.

Schwab, Jürgen (2003): »Grundgesetzdiskussion II. Die ›Volksgemeinschaft‹ als Komposthaufen«. In: *http://www.die-kommenden.net*, Stand: 14.07.2004.

Schwerdt, Frank (2003): »Absonderliche Hetze in Heidenheim«. In: *http://www.npd.de/npd_*info*/deutschland/2003/d1203-20.html*, Stand: 14.07.2004.

Störtebeker-Netz (2001): »Aus der Fanpost«. In: *http://www.stoertebeker.net/archiv/220901.html*, Stand: 14.07.2004.

Störtebeker-Netz (2002): »Rußlanddeutsche Aktivitäten im Nationalen Widerstand«. In: *http://www.stoertebeker.net/archiv/280502.html*, Stand: 16.01.2005.

Voigt, Udo (2003): »Radio Freiheit im Gespräch mit Udo Voigt«. In: *http://npd.de/npd_info/deutschland/2003/d0503-1.html*, Stand: 14.07.2004.

Volksdeutsches Erwachen (2004): *http://volksdeutsches-erwachen.org.co.nr*, Stand: 14.07.2004.

Weingardt, Walerius 2003: »Potschemu ja golosowal protiw«. In: *Ost-West-Panorama*, Nr. 7.

Welt, Jochen (2004): »Beauftragter der Bundesregierung für Aussiedlerfragen und nationale Minderheiten«. In: *http://www.bmi.bund.de*, Stand: 14.07.2004.

Wikinger-Versand (2003): »Russlanddeutsche?« Diskussion im Wikinger-Versand-Forum. In: *http://www.wikingerversand.de/forum*, Stand: 10.02.2003.

Wüst, Andreas (2002): *Wie wählen Neubürger? Politische Einstellungen und Wahlverhalten eingebürgerter Personen in Deutschland*, Opladen: Leske + Budrich.

Wüst, Andreas (2003): »Das Wahlverhalten eingebürgerter Personen in Deutschland«. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* B52, S. 29-38.

Zurhausen, Guido (1989): »Aussiedler – Die Vertriebenen von heute«. In: Marion Frantzioch et al. (Hg.), *40 Jahre Arbeit für Deutschland – die Vertriebenen und Flüchtlinge,* Frankfurt am Main u.a.: Ullstein, S. 44-55.

Religiosität als Faktor für die Immigrationspraxis ethnischer Deutscher in die Bundesrepublik Deutschland[1]

Vladimir Ilyin

Es überrascht kaum, dass die Einwanderung der Russlanddeutschen aus der ehemaligen Sowjetunion nach Deutschland auf ihrer Ethnizität basiert, die ihnen das Recht auf Umsiedlung als (Spät-)Aussiedler sowie den Erhalt der deutschen Staatsbürgerschaft garantiert. Für die öffentliche Debatte und die sozialwissenschaftliche Forschung überraschender scheint mir jedoch die Tatsache zu sein, dass unter den zahlreichen Faktoren der Identitätskonstruktion die Religiosität eine nicht unbedeutende Rolle spielte und spielt.[2] Sie zählt aus Sicht der Immigrationsnormen der Bundesrepublik Deutschland zu den offiziellen Markern für die Zugehörigkeit zum deutschen Volk. Wie meine empirischen Untersuchungen[3] zeigen, beeinflusst die Religiosität von Russlanddeutschen nach deren Umsiedlung in die Bundesrepublik die Art und Weise sowohl ihrer soziokulturellen Integration als auch ihrer Exklusion und wirkt an der Konstruktion ihrer Identitäten mit.

Dieser Aufsatz ist der Versuch, die Rolle der Religion bei der Iden-

1 Bei diesem Beitrag handelt es sich um die übersetzte und überarbeitete Fassung eines Aufsatzes, der unter demselben Titel in dem von Tatjana Baraulina und Oksana Karpenko herausgegebenen Band »Migration und Nationalstaat (Migracija i national'noe gosudarstvo)« (St. Petersburg: CISRS/ZDES, S. 104-132) erschienen ist. Der Beitrag wird hier mit freundlicher Genehmigung der Verleger sowie der Herausgeberinnen veröffentlicht. Für die Erstübersetzung aus dem Russischen danke ich Frau Anna Martina Knafla, München.

2 Diese Tatsache ist im Besonderen für russische Sozialwissenschaftler, die durch die atheistische Tradition der Sowjetunion geprägt sind, kontraintuitiv. Vielleicht haben wir gerade deshalb das nationale Element in der Analyse der Auswanderung der Russlanddeutschen überbetont.

3 Dem Aufsatz liegen Interviews zugrunde, die im Zeitraum von 1999 bis 2002 in Bielefeld, Hamburg und Frankfurt am Main von Forschungsmitarbeitern und mir geführt wurden. Das Zentrum für Deutschland- und Europastudien (ZDES) ermöglichte mir die Durchführung eines kleinen Forschungsprojektes mit dem Titel »Everyday Ethnicity: Visual Study of Ethnic Germans (Aussiedler)«. Für die Förderung meines Vorhabens möchte ich mich bedanken.

titätsfindung ethnisch deutscher Aussiedler aus der UdSSR und den post-sowjetischen Staaten einzuschätzen. Zur Analyse meiner Daten beziehe ich mich auf die Kultursoziologie Pierre Bourdieus, seine Begriffe Habitus, Kapital und Feld, sowie auf das von Pietr Sztompka (1974; 1994) und anderen entwickelte Konzept des sozialen Feldes. Beide theoretischen Betrachtungsweisen ermöglichen meines Erachtens eine dynamischere Betrachtung sozialer Strukturen und implizieren die Vorstellung sich gegenseitig verstärkender oder behindernder sozialer Kräfte in einem sozialen Raum. Sowohl der Feldbegriff von Bourdieu als auch der von Sztompka ermöglichen eine angemessene Analyse von Spannungen zwischen sozialen Schichten bzw. Gruppen, von Konflikten zwischen individuellen Motiven, Gruppennormen und äußeren Einflüssen sowie von unterschiedlichen Einflusszonen von Personen und Gruppen. Religiöse Felder spielen daher, dem Ansatz folgend, eine zentrale Rolle bei der fremd- und selbstbestimmten In- bzw. Exklusion der Russlanddeutschen.

Feld, Kapital und Habitus – Grundbegriffe der Kulturtheorie Pierre Bourdieus und ihre Bedeutung für das religiöse Feld

Der Kultursoziologe Pierre Bourdieu beschäftigte sich eingehend mit den Strukturen und Kräfteverhältnissen innerhalb einzelner gesellschaftlicher Handlungsbereiche (vgl. hierzu u.a. Schwingel 1995). Letztere fasste er als Mikrokosmen, als relativ autonome, nach eigenen Gesetzen funktionierende Felder sozialer Praxisformen auf, die innerhalb des übergeordneten »Feldes der Macht« verortet sind. Die Akteure innerhalb dieser Felder nehmen den Feldstrukturen entsprechende Positionen ein und treten nach den jeweiligen Feldregeln in Relation zueinander, »und zwar mittels der Verfügung über, der Orientierung an, dem Streben nach oder dem Operieren mit verschiedenen Kapitalsorten« (Fischer/Jarchow 1987: 166). Das Feld der Macht nimmt dabei eine dominierende Position ein als: »jener Raum der Kräfteverhältnisse zwischen Akteuren oder Institutionen, die die Verfügung über ein zur Einnahme beherrschender Stellungen in verschiedenen Feldern notwendiges (namentlich ökonomisches oder kulturelles) Kapital vereint« (Bourdieu 1997: 35).

In Erweiterung des Marxschen Kapitalbegriffs fasste Bourdieu Kapital als einen gesellschaftlichen Ressourcenbegriff auf, der über das

enge ökonomische Verständnis hinausgeht. Zwar spielte für Bourdieu das ökonomische Kapital auch in der spätkapitalistischen Gesellschaft eine wichtige Rolle bei der Sicherung der Machtverhältnisse und des sozialen Status, aber er ging zusätzlich davon aus, dass gesellschaftliche und politische Macht von weiteren subtileren Mechanismen abhängen und differenzierte den Kapitalbegriff dementsprechend. So unterschied Bourdieu zwischen drei Kapitalformen: dem ökonomischen Kapital bzw. dem materiellen Besitz, dem kulturellen Kapital, das während der Sozialisation durch Bildung und Ausbildung erworben wird und dem symbolischen, in und durch Sozialbeziehungen erarbeiteten Kapital. Diese Kapitalformen sind nicht immer deutlich voneinander abzugrenzen und in unterschiedlichen Verbindungen wechselseitig konvertierbar (Bourdieu 1983a: 190).

Komplementär zu den objektiven Strukturen der sozialen Felder beschrieb Bourdieu die internen Habitusstrukturen. In strikter Abgrenzung zum »Strukturrealismus« betonte er die fundamentale und letztlich realitätkonstituierende Bedeutung des personalen Faktors. »Objektive Beziehungen« verdanken ihre Existenz im Wesentlichen dem System der »Dispositionen ihrer Träger«, deren Verinnerlichungsbereitschaft eben jene objektiven Bedingungen erst realisieren (Bourdieu 1983b: 38-40). Das System der »objektiven Regelmäßigkeiten« auf der einen Seite sowie das System der »subjektiven Hoffnungen« auf der anderen bedürfen einer Vermittlungsinstanz, die Bourdieu als »Habitus« bezeichnete. Der Habitus ist ein »System der organischen oder mentalen Dispositionen und der unbewussten Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsschemata« (ebd.: 40). »In den Dispositionen des Habitus ist [...] die gesamte Struktur des Systems der Existenzbedingungen angelegt, so wie diese sich in der Erfahrung einer besonderen sozialen Lage mit einer bestimmten Position innerhalb dieser Struktur niederschlägt« (Bourdieu 1982: 279).

Der Habitus nimmt in der Theorie Bourdieus eine zentrale Stellung ein. Als ›modus operandi‹ bestimmt er die Genese von Praxisformen, jedoch weniger die Praxisinhalte. Jeder Mensch ist nach Bourdieu Träger eines Habitus, durch den er in seinem Handeln sozial geprägt und festgelegt ist, über den er aber zugleich von anderen erkannt bzw. definiert werden kann. Als Vermittler fungieren vor allem die Diskurse und Wertvorstellungen der Familie und des sozialen Raumes, der den betreffenden Menschen umgibt. Bourdieu definierte den Begriff des sozialen Raumes, um den überwiegend ökonomischen Begriff der Klasse zu ersetzen, den er für zu eng gefasst hielt. Mit dem Kon-

zept des sozialen Raumes versuchte Bourdieu sowohl die objektiven Strukturen als auch die subjektive (Selbst-)Wahrnehmung der Individuen als soziale Gruppe zu beschreiben. Habitus war somit für ihn stets auch Gruppen- bzw. Klassenhabitus, da die individuellen Ausdrucksformen immer durch klassenspezifische Faktoren geprägt sind (Bourdieu 1982). In diesem Zusammenhang betrachtete Bourdieu auch den »Geschmack«, der als »Neigung und Fähigkeit zur (materiellen und/oder symbolischen) Aneignung einer bestimmten Klasse klassifizierter und klassifizierender Gegenstände und Praktiken, [...] die Erzeugungsformel [ist], die dem Lebensstil zugrunde liegt« (ebd.: 238).

Das religiöse Feld

Besondere Aufmerksamkeit soll hier dem religiösen Feld gewidmet werden, da es für einen Großteil der Russlanddeutschen in der ehemaligen Sowjetunion, aber auch für viele Aussiedler und Spätaussiedler in Deutschland, einen der wichtigsten, durch ›relative Autonomie‹ bestimmten sozialen Räume objektiver Beziehungen darstellt. Im Verhältnis zu den Feldern ökonomischer und politischer Macht nimmt das religiöse Feld eine Position des Beherrschtseins ein, obwohl es selbst, als praktizierte kulturelle Herrschaft, gesellschaftliche Macht mit konstituieren kann. Die Geschichte der Beziehungen zwischen Staat und Kirche, zwischen Staatsideologie und Religion in der ehemaligen Sowjetunion sowie der Umgang mit den spezifisch ›deutschen‹ Kirchen geben hierfür eindeutige Beispiele. Die herrschende Position ökonomischer und politischer Machtfelder ermöglicht diesen, mit ihren spezifischen Inhalten und Werten in das ›schwächer‹ positionierte Feld der Religion einzudringen. Dies setzt eine Art ›Felddurchlässigkeit‹ voraus, wobei Bourdieu, bezogen auf das literarische Feld, eine absolute Angleichung verneinte und die Relation der Felder untereinander als »Strukturhomologie« beschrieb. Das religiöse Feld kann somit als homolog zu anderen Feldern strukturiert betrachtet werden (vgl. Fischer/Jarchow 1987).

Bourdieu untersuchte insbesondere das literarische Feld und beschrieb es als ein Kraft- und Machtfeld, das »nach Art eines magnetischen Feldes ein System von Kraftlinien« ausbildet (Bourdieu 1983c: 76). Diese »Kräftelinien« waren für Bourdieu Machtbeziehungen, die sich gemäß der Qualität und Quantität von bzw. der Verfügung über Kapitalsorten zwischen den Akteuren ausbilden. Auch das religiöse Feld kann als ein solches Kraftfeld aufgefasst werden, in dem es, wie in jedem anderen, letztlich um Machtgewinn und Machterhaltung sowie

speziell um die Partizipation an der symbolischen Macht geht. Dabei kann aufgrund der so genannten Felddurchlässigkeit eine einflussreiche Position in einem anderen Feld auch ein gewisses Maß an Macht in dem religiösen bedeuten.

Der zentrale Marker der Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft ist das individuelle Glaubensbekenntnis: Die einen glauben an Gott, die anderen nicht. Glaube und Gläubigkeit treten dabei in verschiedenen Formen auf. Subjektiv wahrgenommene sakrale Erscheinungen werden zunächst zu Begrifflichkeiten, bis sie zur Norm heranwachsen und sich in sozialen Praktiken äußern. Einerseits scheint die so gewährleistete gleichartige Interpretation sakraler Erscheinungen eine jener Zentripetalkräfte zu sein, die Glaubensgenossen in die jeweiligen soziokulturellen religiösen Felder integrieren (vgl. Ilyin 2000). Im Innern dieser Felder existiert ein kulturelles Programm, das sich auf einen bestimmten Typus von Theologie stützt und mehr oder weniger intensiv das tägliche Leben reguliert. Kollektive Gottesdienste und andere religiöse Praktiken (z.B. Sonntagsschulen, Feierlichkeiten im familiären Kreis) bilden soziale Netze aus, in die die Mitglieder einer Gemeinschaft integriert sind. Im Rahmen dieser Felder entsteht, wenn nicht eine Sprache, so doch ein eigener Sprachgebrauch, eine Regelsammlung zur Interpretation der Zeichen und Symbole der umgebenden Wirklichkeit. So erfolgt die Strukturierung des religiösen Feldes gewissermaßen durch die Dogmatiker der jeweiligen Konfession. Ihr Sprachgebrauch definiert die sozial anerkannten Deutungen, anhand derer sich Gutes von Bösem und Sünde von Sittlichkeit unterscheiden lassen.

Andererseits gibt es mannigfache Wege, Gläubigkeit auszuleben, sowie unterschiedliche Arten der Ablehnung von Glaubenssystemen. Worte manifestieren und veröffentlichen subjektiv wahrgenommene sakrale Erscheinungen. Sie materialisieren sich in Praktiken, die letztlich die Gläubigen voneinander trennen und Grenzen zwischen den unterschiedlichen religiösen, soziokulturellen Feldern ziehen. Wechselwirkungen zwischen diesen Feldern sind entweder nur schwach oder gar nicht vorhanden. Nach Bourdieu (1998: 169ff.) erfolgt die Anpassung von Handlungsstrategien der sozialen Akteure an die jeweiligen Feldzwänge im Wesentlichen über habitualisierte Handlungs- und Deutungsschemata (den Habitus), wodurch die sozialen Regeln, denen die Akteure folgen, häufig im Verborgenen bleiben. An der Grenze der religiösen Felder endet jedoch die Wirkung des jeweiligen religiösen kulturellen Programms. Hier verwandelt sich ›Sittlichkeit‹ in ›Sünde‹,

hier verwandeln sich Symbole, die für die Mitglieder eines Feldes eine Bedeutung haben, in Unverständliches. An der Grenze trennt sich das Eigene vom Fremden, das ›Wir‹ vom ›Ihr‹.

Religiöse soziokulturelle Felder besitzen eine komplizierte mehrschichtige Struktur. Die Makro-Ebene ist die Ebene der Konfessionen: der christlichen, der islamischen, der buddhistischen etc. Konfession. Die zentripetalen Kräfte sind in diesen globalen religiösen Feldern für gewöhnlich sehr schwach. Nur die katholische Kirche, die die Form einer globalen sozialen Organisation unter dem Oberhaupt des Papstes angenommen hat, stellt ein relativ stark integriertes soziokulturelles Feld dar. Auf der Meso-Ebene befinden sich die nationalen Kirchen, die in der globalen Gemeinschaft aufgehen können (wie etwa die katholische Kirche in Deutschland) oder selbständig existieren (wie etwa die anglikanische Kirche). Diese Ebene ist gewöhnlich recht stark institutionalisiert, und die entsprechenden Felder haben eine klare und feste Organisationsstruktur. Die Mikro-Ebene schließlich besteht aus lokalen Gemeinschaften einer Gemeinde, die sich um eine konkrete Kirche oder ein Gebetshaus herum bilden. Hier wird das institutionelle Gerüst noch um die verschiedenen zwischenmenschlichen Bindungen und sozialen Netze erweitert.

Der religiöse Raum ist verhältnismäßig selbständig und besitzt seine eigene Logik der Reproduktion und Strukturierung. In unterschiedlichem Maße ist er zugleich mit anderen Typen von sozialem Raum verbunden, unter anderem mit dem ethnischen Typus. Die Gliederung des religiösen Raumes in religiöse Felder überschneidet sich häufig mit der Gliederung des ethnischen Raumes in ethnische Felder. So lassen sich viele Völker eindeutig ein oder zwei vorherrschenden Konfessionen zuordnen: Deutsche sind überwiegend, gleich in welchem Land sie leben, evangelisch oder katholisch; ethnische Russen dagegen sind orthodox, Polen katholisch und Tataren muslimisch.

Folglich kann die Zugehörigkeit zu einer Religion als ein zusätzlicher Marker für Ethnizität gelten. Je konfliktreicher eine ethnische Grenze, je stärker sie von Aufweichung bedroht ist, desto aktiver wird die religiöse Grenze als Verstärkung der ethnischen ›Wasserscheide‹ zwischen dem ›Unseren‹ und dem ›Ihren‹ benutzt. Daher rührt das weithin bekannte Paradox der Verstärkung der Religiosität unter den Gegebenheiten von ethnischen Konflikten, Immigration oder, allgemein, unter den Bedingungen des Lebens als nationale Minderheit. Nicht selten werden religiöse Grenzen noch dadurch verstärkt, dass der

Staat eine bestimmte Religion zur nationalen, dem Volk schon seit langem zugehörigen Religion, erklärt. In einem solchen Fall kann die Religionszugehörigkeit die staatsbürgerliche Identität beeinflussen. Religiöse Grenzen fallen jedoch nicht immer mit ethnischen zusammen, sie können auch ein ethnisches Feld zerschneiden. Dabei handelt es sich um innerethnische religiöse Grenzen, die oftmals über den Gottesdienst hinaus kaum zu bemerken sind. Wenn sich diese Grenzen aber auf starke Religiosität stützen, die die Werte, Normen und Praktiken des Alltagslebens durchdringt, so erfolgt eine Ethnisierung dieser Grenzen, und es wächst die Tendenz zur Bildung einer subethnischen Gemeinschaft.

Die Wechselwirkungen zwischen den sozialen Feldern

Die Religiosität ethnischer Deutscher in der UdSSR

Sowohl im Russischen Zarenreich als auch zur Zeit der Sowjetunion spielte die Religion für die deutsche Minderheit eine wichtige Rolle bei der Erhaltung ihrer Nationalität. Die Deutschen in der Sowjetunion und ihren Nachfolgestaaten gehörten unterschiedlichen christlichen Kirchen an. Die meisten von ihnen waren katholisch oder evangelisch, wenige mennonitisch und einige andere ließen sich zum orthodoxen Christentum bekehren. Die deutsche Ethnie in Russland gehörte also verschiedenen Religionsgruppen an, die sich bis auf wenige Ausnahmen von den Konfessionen der sie umgebenden Mehrheit unterschieden. Demzufolge war und ist die Grenze, die die Deutschen von den Russen, Ukrainern, Kasachen oder Kirgisen trennte, nicht nur eine ethnische, sondern zugleich auch eine religiöse.

Beide Felder, das ethnische und das religiöse, waren oft eng miteinander verflochten: Auf der einen Seite drängte die Sorge um die Reproduktion der Ethnizität die Deutschen zu ›ihrer‹ Religion; auf der anderen Seite forderte die Angst um die Erhaltung des ›wahren Glaubens‹ die Reproduktion der deutschen Ethnizität. Je mehr sich der Einzelne als Deutscher fühlte, desto wahrscheinlicher war er Angehöriger einer der ›deutschen‹ Konfessionen. Dies belegt treffend folgende Äußerung: »Die deutschen Traditionen sind die christlichen Traditionen, sie alle sind mit der Religion verbunden« (64-02-D).

In Russland und der UdSSR erlangten Weltkonfessionen wie die katholische und evangelisch-lutherische nach Meinung ihrer Anhänger wie auch unabhängiger Beobachter einen überwiegend ›deutschen‹

Charakter. Lutheraner in einem sibirischen oder kasachischen Dorf zu sein bedeutete mit hoher Wahrscheinlichkeit auch, zu den Deutschen zu gehören. Wenn der Einzelne seine ethnische Zugehörigkeit nicht wertschätzte, dann gab es auch keine nationalen Motive, sich Gott zuzuwenden – und umgekehrt. Aus diesem Grund verliefen Prozesse von nationalem und religiösem Untergang bzw. Wiedererstehen in der Regel parallel. Und auch die Behörden handelten parallel: Antideutsche ethnische Säuberungen gingen stets mit Verfolgung der ›deutschen‹ Kirchen einher. So entstanden illegale Kirchen (Gebetshäuser), die sich zu Zentren des kulturellen Widerstands gegen die Versuche der Behörden, die Deutschen zu assimilieren und ihre Religiosität zu vernichten, entwickelten. Durch diese Kirchen wurde nicht nur der Glaube, sondern auch die deutsche Sprache gestärkt. Eine evangelisch-lutherische Aussiedlerin erzählt:

»Im Hause meines Onkels war an jedem Sonntag ein illegaler Gottesdienst. Die Kinder mussten alle hingehen, die Eltern besuchten ihn oft nicht so regelmäßig, da sie keine Zeit hatten. Dort in diesem Haus wurden einige Kinder getauft. Und das war ein Festtag für das ganze Dorf« (37-02-D).

Homogene Siedlungsräume der Deutschen, die sich gewöhnlich in den weit abgelegenen Regionen Sibiriens und Kasachstans befanden, bildeten ein starkes deutsches ethnisches Feld, das die Ausbildung eines religiösen Feldes begünstigte:

»Ungläubige gab es nicht, sogar die Trinker waren gläubig. Irgendwie war es ganz natürlich. Man musste dort leben, wir waren alle dermaßen miteinander verbunden, dass sogar die, die dem Alkohol zusprachen, wissen mussten, wo sie hingehen. [...] Wir begingen alle Kirchenfeiertage, wobei wir einen Teil der Feiertage nicht kannten« (37-02-D).

In vielen Familien war die Bibel in deutscher Sprache ein Schlüsselsymbol sowohl für die religiöse als auch für die ethnische Identität. Sie wurde wie eine Reliquie aufbewahrt, sogar unter den Bedingungen der Deportation, als nur eine äußerst begrenzte Menge an Gegenständen mitgenommen werden durfte. Selbst zum Armeedienst und bei Zwangsräumungen der Häuser wurde sie mitgenommen.

Die Religion spielte also für die sowjetischen Deutschen in geschlossenen Siedlungsgebieten eine große Rolle bei der Bewahrung ihrer Ethnizität. Allein die Zugehörigkeit zu einer ›deutschen‹ Kirche

reichte aus, um als Deutscher bzw. Deutsche zu gelten. Die Bibel sowie der Gottesdienst in deutscher Sprache waren die kulturellen Fäden, die mit dem entfernten Deutschland verbanden. Unter den Bedingungen der Repression wurde die religiöse Praxis zur Zuflucht für die erlöschende nationale Kultur. Hier führte die Kongruenz des ethnischen Feldes mit dem religiösen zu einer Verstärkung der Identifikationsprozesse aufgrund einer doppelten, ethnischen wie religiösen, Vergemeinschaftung. In den Städten hingegen, in denen die Deutschen verstreut lebten und oftmals mit Angehörigen anderer Volksgruppen verheiratet waren, verloren sowohl ihre Ethnizität als auch ihre Religiosität an Bedeutung.

Die Aussiedlung ethnischer Deutscher aus der UdSSR

Sowohl der assimilierten als auch der bekennenden Gruppe der Russlanddeutschen bot sich mit dem Zerfall der Sowjetunion eine neue Handlungsstrategie: die Aussiedlung in die Bundesrepublik Deutschland (BRD). Die bundesdeutsche Regierung, die bereits in den Jahren des Kalten Krieges die Repatriierung ethnischer Deutscher nach Westdeutschland organisierte und stimulierte, nutzte die Religiosität als einen Marker für ›das Deutsche‹, der das Recht auf Ausreise aus der UdSSR gewährt. In Gesprächen mit potenziellen Aussiedlern wurde und wird geklärt, welche Feiertage sie kennen, wie die Festtage gefeiert werden, ob und welche Kirche sie besuchen. Da die Mehrzahl der deutschen Feiertage und Traditionen direkt oder sehr eng mit der Religion verbunden sind, gilt der Nachweis der Religiosität bei Aussiedlungskandidaten auch als Nachweis ihrer nationalen Zugehörigkeit. Folglich trägt das staatliche Handeln der Bundesrepublik Deutschland zur Kontinuität der Überlappung beider Identifikationsprozesse bei.

Mit dem Zerfall der Sowjetunion und nach dem Fall der Berliner Mauer begann eine Ausreisewelle von Deutschen aus den ehemaligen sowjetischen Gebieten von nie gekanntem Ausmaß. Die Zusammensetzung der Ausreisenden spiegelte mehr oder weniger die Struktur der deutschen Bevölkerung in der UdSSR wider:

Tabelle 1: Die religiöse Struktur der Gruppe der Aussiedler

	1985	1989
evangelische Lutheraner	48,4 %	36,1 %
Katholiken	24,3 %	21,5 %

Baptisten	8,6 %	13,4 %
evangelische Freikirchler und Mennoniten	9,0 %	14,5 %
Mitglieder anderer Konfessionen	1,0 %	2,0 %
keiner Kirche zugehörig	8,6 %	13,0 %

Quelle: Dietz (1990: 9)

Der für die Einwohner der UdSSR sehr hohe Anteil an Mitgliedern einer christlichen Kirche ist bemerkenswert. Er lässt sich u.a. dadurch erklären, dass sich die Aussiedler, um die Einreiseerlaubnis in die Bundesrepublik zu erlangen, als der einen oder anderen Kirche zugehörig erklärten (*pripisyvat'sja*). Nicht durch Zufall entwickelten sich der Wille zur Ausreise, das deutsche nationale Selbstbewusstsein sowie die Religiosität der Sowjetdeutschen in der UdSSR parallel. In einzelnen Fällen war es das Zusammenspiel aufrichtiger, unbewusster, emotionaler Prozesse: Die Menschen besannen sich auf ihr Deutschtum sowie auf ihre Religion, ohne strategische Hintergedanken zu hegen. Den meisten jedoch diente ihre Religionszugehörigkeit, bzw. die der älteren Familienangehörigen oder der Ahnen, und das damit verbundene ›Deutschsein‹ nur einem Ziel: der Ausreise nach Deutschland. Solch eine nutzenorientierte Handlungsstrategie, die sich der Ethnizität wie auch der Religiosität bediente, war kein ausschließlich deutsches Phänomen; seit der zweiten Hälfte der 1980er Jahre wurde sie von (fast) allen Völkern in der UdSSR angewendet (vgl. Bremmer/Taras 1993). Das Besondere bei den Deutschen war jedoch das Zusammenfallen der religiösen und ethnischen Renaissance mit dem Willen und den Plänen zur Auswanderung.

Protestanten und Katholiken nach der Aussiedlung

Die meisten der nach Deutschland ausgewanderten Russlanddeutschen sind Protestanten oder Katholiken, die in der UdSSR die für Deutschland traditionellen Konfessionen beibehalten hatten. Die Aussiedlung bedeutete für sie einen Neubeginn in einem Umfeld, in dem ihre Kirche einen offiziellen Charakter besitzt, in dem sie als Lutheraner oder Katholiken zur Bevölkerungsmehrheit gehören. »Wie ein Deutscher unter Deutschen zu leben« (eine übliche Antwort bei Umfragen, die zur Untersuchung der Motive für die Repatriierung durchgeführt wurden) heißt für sie auch, als Katholik unter Katholiken bzw. als Protestant unter Protestanten zu leben.

Die deutschen Behörden nutzten die religiöse Zuschreibung als Instrument der nationalen Integration. So ordneten sie während des formalen Ablaufs der Aussiedlung die Kandidaten der protestantischen oder katholischen Kirche zu, ohne dafür konkrete Anhaltspunkte zu haben. Eine Zuordnung zur Kategorie »konfessionslos« war nicht vorgesehen, auch wurde die Möglichkeit, der orthodoxen Kirche anzugehören, nicht eingeräumt. Diejenigen, die sich als russisch-orthodox bezeichneten, wurden von den Behörden kurzerhand zu Katholiken gemacht. Eine junge Frau, die mit 20 Jahren zusammen mit ihrem Kind in einer russisch-orthodoxen Kirche (eine andere gab es einfach nicht) getauft wurde, erzählt:

»Allgemein hielten wir uns immer für Katholiken, als ich hierher kam, schrieben sie mir in die Dokumente *evangelische* [im Original deutsch, T.K.], aber ich glaube, das spielt hier keine besondere Rolle. […] Meine Einladung habe ich auch so bekommen. Als ich die Ausreisedokumente erhielt, stand da evangelisch« (77-02-D).

Es kam auch vor, dass eine religiöse Identität aufgedrängt wurde:

»Hier ordnen sie dich, wenn du orthodox bist, automatisch dem Protestantismus zu« (11-02-D). »Ich hab's nicht so mit Gott. Atheist. Aber vom Gesetz her bin ich Protestant. Als ich zur Schule kam, wurde ich gefragt: Welchen Glauben hast du? Ich antwortete: Na, orthodox. Man antwortete mir: Also Protestant. Na gut, Protestant, das ist mir piepegal« (9-02-D).

Der offizielle Status der evangelischen und katholischen Kirche in Deutschland zeigt sich darin, dass sie als Organisationen auftreten, die eng mit dem Staat verbunden sind und von diesem unterstützt werden. Die Befragten gaben an, dass dies im Alltagsleben bei der Kirchensteuer deutlich werde: »Da gibt es noch das Problem mit der Kirchensteuer, deshalb versucht man hier alle zu Protestanten zu erklären. Sobald du in die Schule kommst, ist die Sache schon erledigt« (9-02-D).

Sowohl die evangelische als auch die katholische Kirche leisten aktiv Sozialarbeit und beteiligen sich an verschiedenen wohltätigen Diensten. Beide Kirchen haben im Grunde einen Teil der Aufgaben des Sozialstaates übernommen. Deshalb ist die Zugehörigkeit zu diesen Kirchen nicht immer durch religiöse Überzeugungen bedingt. Nicht wenige deutsche Staatsbürger, die der Religion völlig gleichgültig gegenüberstehen, zahlen freiwillig die Kirchensteuer und erklären dies

damit, dass die Kirche das Geld effektiver einsetze als der Staat. Eine Studentin und Aussiedlerin etwa erklärt:

»Wenn ich ganz ehrlich bin: Ich glaube überhaupt nicht an Gott, obwohl ich es versucht habe. Aber trotzdem denke ich, dass das ein guter, ich weiß nicht, wie ich es nennen soll, *Beitrag* ist. Weil damit Schulen und Kindergärten finanziert werden. Ich denke, dass das notwendig ist« (44-02-D).

Viele Menschen, die sich in einem sozialen Kontext bewegen, in dem es ihrer Ansicht nach nicht schicklich ist, keiner Kirche anzugehören, nehmen die Tatsache, der einen oder anderen Konfession zugeordnet zu werden, problemlos hin, auch wenn sie keinen entsprechenden Glauben besitzen: »Wir nennen uns Katholiken. In der Kirche waren wir ein paar Mal« (41-02-D). Auf die Frage, ob sie die evangelische Kirche hier ausgewählt habe, antwortet die oben genannte junge Aussiedlerin:

»Ja. Aber in Russland hat man uns danach auch nicht gefragt; hätte man uns in Russland gefragt, hätten wir evangelisch angegeben. Obwohl unser Papa in der russischen Kirche getauft wurde. [...] Aber ich denke nicht, dass er wirklich ein so gläubiger Mensch ist. [...] Meiner Meinung nach ist bei ihm jetzt auch ›Protestant‹ eingetragen, aber er wurde in einer orthodoxen Kirche getauft, aber ihm ist das egal. Ich glaube, er hat darüber noch nie nachgedacht« (44-02-D).

Allein die Tatsache der Aussiedlung schafft eine soziale Situation, die für die Hinwendung zum Glauben günstig ist. Viele Menschen, die in der UdSSR nicht gläubig waren, zieht es in Deutschland in die Kirchen. Dies gilt besonders für ältere, die in dem Glauben Halt und Schutz suchen, um ihre Angst vor dem Tod sowie vor der Einsamkeit bewältigen zu können.

»Meine Großmütter und -väter sind nie in die Kirche gegangen, sie waren nicht gläubig. Erst jetzt in der letzten Zeit wurden sie getauft und gehen in die Kirche. Auch die russische Großmutter, und vorher nicht. Das war früher nie so« (45-02-B).

Darüber hinaus übernimmt die Kirche für ihre Mitglieder die Begräbniskosten, ein Privileg, in dessen Genuss Konfessionslose nie kommen werden.

Sowohl die lutherische als auch die katholische Kirche in Deutsch-

land versuchen, jede einzelne Gemeinde in die große Gemeinschaft der Gläubigen zu integrieren. Die stetig steigende Zahl von Kirchenaustritten zwang die Kirchenoberhäupter dazu, Wege und Methoden zu finden, die dieser Entwicklung entgegen wirken. So schlugen sie u.a. eine Verringerung der Bürokratie in innerkirchlichen Angelegenheiten, die Hinwendung der Geistlichen zu den weltlichen Bedürfnissen und Erwartungen der Menschen, den Aufbau von engeren Beziehungen zu den Kirchgängern sowie Hilfeleistungen auch in nicht-religiösen Fragen vor. Viel Aufmerksamkeit schenken die Kirchen der Jugendarbeit, wobei die religiöse Unterweisung und die Organisation von Freizeit eng miteinander verbunden sind. Hier ein Beispiel:

Sveta stammt aus einer nicht religiösen Familie. Nur ihre Großmutter glaubte an Gott und besuchte die orthodoxe Kirche. Als die Familie in die BRD umzog, musste sich Sveta für eine Konfession entscheiden, da sie in der Schule entweder dem evangelischen oder dem katholischen Religionsunterricht zugeordnet werden sollte. Die Möglichkeit, konfessionslos zu bleiben und keinen Unterricht zu besuchen, wurde ihr nicht gegeben. Die Familie entschied sich für die katholische Konfession und Sveta wurde schriftlich zum Kirchenbesuch und zur Teilnahme am Unterricht eingeladen. Neben dem Unterricht bietet die Kirche Freizeitgestaltungen aller Art sowie organisierte Reisen in den Ferien an.

Die Mitgliedschaft in der katholischen oder evangelischen Kirche erleichtert den Aussiedlern in Deutschland die Integration in die bürgerlichen Strukturen. So treffen sie beim Gottesdienst oder bei anderen kirchlichen Veranstaltungen auf Einheimische, zu denen sie Kontakt knüpfen können. Oder sie werden in die Arbeit der Kirchengemeinde einbezogen und gelangen auf diesem Wege zu Position und Status. Hauptsächlich die älteren Menschen unter den Aussiedlern sind praktizierende Katholiken oder Protestanten. Sie sind nicht mehr erwerbstätig und erleben deshalb die Einsamkeit und das Herausgerissensein aus der gewohnten Umgebung besonders intensiv. Der Besuch der Kirche ist für sie ein Mittel, die Isolation zu überwinden.

»Meine Großmutter ist in diesem Kreis, weil sie unbedingt in Gesellschaft sein möchte, und so ist sie zur Kirche gegangen und fand dort Gesellschaft. Es ist eine gewöhnliche deutsche Kirche. Sie möchte dort nicht auffallen, diese Generation bemüht sich darum, echte Deutsche zu sein« (1-99-D).

Die kirchliche Gemeinschaft funktioniert dabei wie eine Art Club. In

ihr verschwimmen die Grenzen zwischen Aussiedlern und einheimischen Deutschen; es entwickeln sich Bekanntschaften, die in einem anderen Umfeld nicht zustande gekommen wären: »Unsere Eltern sind sowieso nie zu den ›Sprachi‹ [Deutschkurse für Aussiedler, V.I.] gegangen, aber sie gehen in die Kirche [in die evangelische, V.I.] und haben dort Umgang mit den Einheimischen« (37-02-D).

Die junge und mittlere Generation der Aussiedler steht der Religion in der Regel gleichgültig gegenüber. Ihr Glaube ist nur schwach an den Besuch der Kirche und die Beachtung der religiösen Rituale gebunden. Dementsprechend ist auch die Rolle der Kirche für ihre Integration in das Leben in Deutschland weniger maßgeblich:

»Wir gehen dorthin nur an Feiertagen. [...] An Weihnachten, zu Hochzeiten, Taufen, d.h. ein paar Mal im Jahr« (37-02-D). »Was uns betrifft, besteht die Befolgung der Traditionen darin, dass wir in die Kirche gehen. Ich – zweimal im Jahr, an den Feiertagen. Zu kirchlichen Trauungen und Beerdigungen gehen wir auch. Wir befolgen die katholischen Traditionen auch zuhause: Wir feiern Weihnachten und Ostern« (72-02-D).

Manchmal kommt es erst nach der Aussiedlung zur Begegnung mit den religiösen Ritualen. Deren Übernahme ist dann ein Symbol für die Hinwendung zur neuen Kultur der Mehrheit.

»Als wir nach Deutschland kamen – das war im Dezember –, sah ich bei meiner Tante eine Weihnachtskerze. Da fragte ich sie, welche Bedeutung diese hat. Man erklärte es mir. Und jetzt steht auch bei uns jedes Jahr, beginnend mit dem ersten Dezember, auf dem Tisch eine Weihnachtskerze« (72-02-D).

Ein bedeutender Teil der jungen Leute sieht die Kirche als kulturelle Einrichtung. Sie gehen zwei- oder dreimal pro Jahr dorthin, um die Festgottesdienste anzusehen – nicht, um zu Gott zu beten, sondern einfach, um dem Feiertag eine festliche Atmosphäre zu verleihen. Besonders beliebt sind die Weihnachtsgottesdienste. Die Kirche ist zugleich Konzertsaal und Museum:

»Ehrlich gesagt«, so bekennt eine Studentin und Aussiedlerin, »ich glaube überhaupt nicht an Gott, obwohl ich es versucht habe. Aber ich glaube nicht dran. In die Kirche gehe ich eigentlich oft, aber einfach nur so. Mir gefällt es, wie sie aussehen, Geschichte zu erfahren, aber der Glaube interessiert mich nicht« (36-02-D).

In ihrer Einstellung zur Religion unterscheidet sich die Aussiedler-Jugend damit in keiner Weise von der Mehrheit der bundesdeutschen Bevölkerung, die sich der Kirche hauptsächlich zu Weihnachten erinnert. Dabei wird der ursprünglich sehr religiöse Feiertag mit einem ausgesprochen weltlichen Sinn belegt: Er dient als Anlass, sich der Freunde und Verwandten zu besinnen, die eigene Existenz bei ihnen in Erinnerung zu bringen, Glückwünsche und Geschenke auszutauschen, zusammen an der Festtafel zu sitzen und sich vom ermüdenden Alltag auszuruhen. Eigentlich sonst fern jeder Religion besuchen die Jugendlichen zu Weihnachten gewöhnlich jene Kirche, der ihre Vorfahren angehörten.

Die Mennoniten

Unter den in Deutschland wirkenden Kirchen zeichnet sich die mennonitische dadurch aus, dass sie ein für die moderne Gesellschaft ungewöhnlich starkes soziokulturelles Feld ausbildet. Einerseits ist sie durch eine mächtige zentripetale Dynamik gekennzeichnet, andererseits durch ziemlich deutlich gezogene Grenzen, die sie von der umgebenden Bevölkerung absondern.

Während der Religionsverfolgungen in Deutschland zu Beginn des 17. Jahrhunderts waren die Mennoniten gezwungen, Deutschland zu verlassen. Zu ihrem ersten Immigrationsziel gehörte das russische Imperium, von dem aus sie im weiteren Verlauf in die USA, nach Kanada oder nach Lateinamerika übersiedelten. Heute existieren mennonitische Gemeinden auf den verschiedenen Kontinenten, und diese Kongregation hat einen polyethnischen Charakter. In Russland und der UdSSR jedoch handelte es sich um eine ausgesprochen ›deutsche Kirche‹. War jemand Mennonit, so bedeutete das zu hundert Prozent auch, dass er Deutscher bzw. Deutsche war.

Die Mennoniten pflegen eine über Jahrhunderte gebildete Tradition des gemeinschaftlichen Lebens in fremder Umgebung. Unter diesen Umständen entwickelte sich ein sehr enges Verhältnis zur Religion sowie die Bereitschaft, sich im Dienste Gottes aufzuopfern. Dies machte es möglich, dass ein Großteil der Mennoniten seinen Glauben unter den Bedingungen der Deportationen und der nachfolgenden verstreuten Zersiedlung bewahren konnte. Da die Verbindung von mennonitischem Glauben und deutscher Ethnizität in der UdSSR sehr stark war, wurde der Glaube zu einem Schlüsselinstrument zur Bewahrung des nationalen Bewusstseins und der nationalen Kultur. Das ethnisch-religiöse Feld der Mennoniten, das sich unter starkem äußeren Druck

entwickelte, bildete Mechanismen zur Konservierung seiner kulturellen Eigenart aus. Im Ergebnis gelang es den Mennoniten, ihre Sprache und ihre Alltagskultur in für vergangene Jahrhunderte charakteristischen Formen zu erhalten.

Die Mennoniten flohen nach Russland und entkamen so den religiösen Verfolgungen. Im zaristischen Russland nahmen sie eine Sonderstellung ein. Sie bekamen günstig Land, mussten nicht in der Armee dienen und durften ihre Religion frei ausüben. Als ihnen Ende des 19. Jahrhunderts das Privileg der Befreiung vom Wehrdienst genommen wurde, emigrierten viele nach Amerika. Religiöse und ethnische Gefühle, beide gleichermaßen eingeengt, lösten zudem einen mächtigen Repatriierungswillen aus: Die Mennoniten begannen, in großer Zahl nach Deutschland auszusiedeln, sobald sich ihnen die Möglichkeit dazu bot.

Starke Familienbande und weitgehend auf den eigenen Kreis beschränkte Eheschließungen erlaubten ihnen, mit der ganzen Sippe zu emigrieren, ohne – wie es bei gemischten Familien oftmals der Fall ist – die Familienbande zu zerreißen. Mennoniten reisten häufig in ganzen Gemeinden, einschließlich ihres Predigers, aus und beabsichtigten, sich auch in Deutschland wieder als eigenständige Gemeinde niederzulassen – was jedoch seit dem Erlass des Wohnortzuweisungsgesetzes von 1996 nicht mehr möglich ist. Diejenigen Mennoniten hingegen, die in einer frühen Aussiedlungswelle angekommen waren, waren in der Wahl ihres Wohnortes noch verhältnismäßig frei gewesen: »Als sie mich im ersten Lager fragten, wo ich gern wohnen würde, sagte ich sofort Bielefeld. Schließlich gab es dort zu jener Zeit bereits zwei unserer Kirchen« (7-02-D). Auf diese Weise entstanden in der BRD Wohnbezirke mit dichter mennonitischer Besiedlung. Allein in Bielefeld und Umgebung wurden zwölf mennonitische Kirchen gebaut, denen weitere Untergemeinden zugeordnet sind.

Dem mennonitischen Feld liegt ein klares kulturelles Programm zugrunde, das sich auf eine dogmatische Auslegung der Bibel stützt. Dieses Programm enthält neben einem gesamten Weltbild auch detaillierte Angaben zu den aufgestellten Normen und Werten und bildet den Rahmen für das alltägliche Leben eines ›echten Mennoniten‹. Ein zentripetales Kraftfeld entsteht schließlich durch den intensiven wechselseitigen Austausch, vor allem bei den regelmäßig besuchten Gottesdiensten. Ein Großteil der Gemeindemitglieder geht mindestens einmal in der Woche in die Kirche, viele von ihnen sogar zwei- bis dreimal. Es findet ein intensiver Austausch statt, wodurch eine überindivi-

duelle Realität der Gemeinschaft geschaffen wird, die jedem seiner Mitglieder die Lebensformen aufzwingt, die für das mennonitische kulturelle Programm adäquat sind.

Von den Arbeitszeiten abgesehen, spielt sich das alltägliche Leben der Mennoniten im Umfeld von Glaubensgenossen ab: Jeder sieht jeden und hat die Möglichkeit, ihn auf ein Abweichen von der Norm der mennonitischen Kultur hinzuweisen. Das sich dabei entwickelnde religiöse Feld entsteht nicht nur aufgrund äußerer Kontrollmechanismen und Zwänge, sondern auch auf der Grundlage einer freiwilligen, intrinsisch motivierten Anpassung der Gemeindemitglieder an die Glaubens- und Gruppennormen. Jeder, der sich diesen Normen unterwirft, trägt seinen Teil dazu bei, die soziale Kohäsion des religiösen Feldes zu unterstützen. Die eigene Lebensweise der Mennoniten und die Befolgung zahlreicher Einschränkungen, die der Mehrheitsgesellschaft seltsam und unverständlich erscheinen, führen dazu, dass sich ein informeller Umgang, unabhängig von der Arbeit, vor allem im Kreis ›der Ihren‹ entwickelt. Die Folge ist, dass sich das mennonitische Feld im Inneren durch zahlreiche verwandtschaftliche und freundschaftliche Bindungen integriert. Deutlich verdichtet sich die Tendenz zur religiösen Endogamie: »Die Unseren heiraten meist untereinander« (7-02-D).

Das mennonitische religiöse Feld ist jedoch nicht nur durch starke Zentripetalkräfte charakterisiert, sondern auch durch die ständige Reproduktion der Grenze, die es vom neuen Raum der deutschen Mehrheit trennt. Die Mennoniten, die in ihre historische Heimat zurückgekehrt sind, sind wieder eine Minderheit geworden – eine religiöse und kulturelle. Nach der Ankunft in der BRD stellen sie fest, dass die Bundesrepublik gar nicht das Deutschland ist, von dem sie geträumt haben: Keine Spur von jener deutschen Kultur, die die russischen Mennoniten so sorgfältig über Jahrhunderte bewahrt hatten. Sie erweisen sich als fremde Deutsche, als Gäste aus einer vergessenen Vergangenheit: »Wir sehen«, so stellt ein mennonitischer Prediger fest, »dass sich die Gesellschaft im Grunde so entwickelt, wie es uns fremd ist« (33-02-D).

Die Mennoniten unterscheiden sich von der deutschen Bevölkerungsmehrheit nicht nur durch ihre Zugehörigkeit zu einer anderen Kirche, sondern auch durch die Intensität ihrer religiösen Gefühle und Praktiken: »Die Einheimischen gehen nicht in die Kirche, nur an Feiertagen, oder nur ganz alte Leute« (7-02-D). Für die Mennoniten sind aber der Besuch der Kirche, Gebete und das Lesen der Bibel Schlüsselelemente des täglichen Lebens. Für sie sind der sakrale und der weltli-

che Raum nicht durch eng gesteckte Grenzen voneinander getrennt. Beim Zubereiten der Speisen, beim Herrichten des festlichen Tisches, in der Wahl der Kleidung, beim gegenseitigen Helfen in großen und kleinen Dingen, bei der Planung ihrer Freizeit und des Familienbudgets (jeder Mennonit opfert einen wesentlichen Teil seiner Einkünfte zum Nutzen der Kirche) überprüfen sie ihre Schritte anhand der Bibel und der Vorschriften des Predigers. Der deutschen Mehrheit – Katholiken, Protestanten, Agnostikern und Atheisten – erscheint diese Intensität und Tiefe des religiösen Lebens seltsam und archaisch. Auf diese Weise werden Grenzen gezogen zwischen ›dem Eigenen‹ und ›dem Fremden‹ – von der Minderheit ebenso wie von der Mehrheit.

Zwar gab es auch vor der Ankunft der ersten Aussiedler bereits Mennoniten in Deutschland, doch deren Anzahl war nie so groß wie die der nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion nach Deutschland strömenden.[4] Selbstverständlich war damals die mennonitische Kultur der Mehrheit im Lande unbekannt und fiel kaum auf. Wer also im heutigen Deutschland Mennonit ist, gehört mit großer Wahrscheinlichkeit zu den Aussiedlern aus der UdSSR.

Dank ihrer für sie charakteristischen Ethik durchliefen die Mennoniten den Prozess der *sozialen* Integration in das Leben in Deutschland recht leicht. Fast alle beherrschten die deutsche Sprache so weit, dass sie sofort eine Stelle im handwerklichen Bereich finden konnten. Sie nahmen jede beliebige Arbeit an und vermieden es, von der Arbeitslosen- oder Sozialhilfe zu leben. Ihr ausgeprägter Fleiß und ihre enthaltsame Lebensweise machten sie überall zu willkommenen Arbeitern: »Manchmal rufen die Arbeitgeber unsere Geistlichen an und bieten unseren Leuten Arbeit an – nicht, um weniger zu bezahlen, im Gegenteil, sie zahlen sogar mehr, wir haben einfach einen so guten Ruf« (33-02-D).

Die Mennoniten, die hauptsächlich in den 1980er Jahren in Deutschland einwanderten, erzielten relativ schnell wirtschaftliche Erfolge und vermischten sich im sozialen Bereich mit der einheimischen Bevölkerung. Ihre aufstrebende soziale Beweglichkeit war manchmal so rasant und steil, dass Spannungen und Neid von Seiten der einheimischen Deutschen aufkamen. Neben hohen finanziellen Unterstützungen, die Aussiedler in den 1980er Jahren erhielten, wirkte sich auch ein zu jener Zeit in der bundesdeutschen Gesellschaft weit verbreiteter Patriotismus förderlich auf den wirtschaftlichen und sozialen

4 Nach vorhandenen Schätzungen waren es drei- bis viermal weniger.

Erfolg der Mennoniten aus. Darüber hinaus konnten sie sich auf die umfangreiche soziale Hilfe ihrer Gemeinschaft stützen, was ihnen u.a. ermöglichte, beispielsweise ein Haus zu bauen:

»Alle Gespräche auf der Arbeit laufen darauf hinaus, wo man den Urlaub verbringt. Sie meinen, dass man das Auto aus sicherheitstechnischen Gründen nicht selbst reparieren kann. Um ein Haus zu bauen, braucht man viel Geld und muss Leute anstellen. Dabei hat mein Sohn mein Haus gebaut, ich habe ihm geholfen. Als er noch nicht baute, haben sie ihn ganz normal behandelt, aber dann haben sie ihn schräg angeschaut, woher hast du das Geld, um ein Haus zu bauen. Einer hat ihn direkt angemacht: ›Woher kommt das Geld?‹, mein Sohn hat ihn mit zur Sparkasse geschleppt und den Kassierer gebeten, ihm meine ganze Lage zu erklären – Kredite und alles andere. Die Angestellte sagt: ›Ja, ich kann auch Ihnen einen Kredit geben. Ganz den gleichen.‹ Sie hat angefangen, ihm zu erzählen, welche Papiere nötig wären und alles Übrige. Und dem anderen wurde klar, dass das eine schwierige Sache ist: hohe Zinsen. Seither verliert niemand mehr ein Wort darüber gegenüber meinem Sohn. Jetzt ist ihnen klar, dass es eine schwierige Sache ist. Und er arbeitete meist allein, die Wände haben wir zusammen aufgestellt, samstags kommen die mennonitischen Freunde vorbei und helfen. Das unterscheidet die einheimischen Deutschen auch von den Mennoniten. Ich rufe einen oder zwei meiner Freunde an, die rufen ihre. Alle helfen, das Einzige, was ich ihnen bieten muss, ist ein Mittagessen, aber bloß kein Geld. [...] Meine Cousine ist 1978 ausgesiedelt, sie mussten das Dach umdecken, ich bot meine Hilfe an und die Freunde aus der Kirche auch, 15 Leute haben wir zusammengekriegt, alle Nachbarn schauten mit Erstaunen zu. Danach haben sie gefragt: ›Wie hast du mit ihnen allen abgerechnet?‹« (7-02-D).

Wesentlich schwieriger gestaltete sich die *kulturelle* Integration der Mennoniten. Sie brachten die einheimische Bevölkerung mit ihren exotischen, archaischen Sitten sofort aus der Fassung. Es entstand eine kulturelle Grenze zwischen ›den Unseren‹ und ›den Anderen‹. Sie äußerte sich meist in Form von spöttischem Befremden auf Seiten der bundesdeutschen Mehrheit und ängstlicher Anspannung auf Seiten der mennonitischen Minderheit.

Der tägliche Umgang mit der deutschen liberalen Kultur macht es für die Gruppe der Mennoniten notwendig, eigene Verhaltensrichtlinien auszuarbeiten, die es ihr erlaubt, einerseits ihre religiöse Reinheit zu bewahren, andererseits aber auch ›normale Deutsche‹ zu sein, deren Ethnizität sich nicht nur auf die eigene Identifizierung, sondern

auch auf die Anerkennung durch die umgebende Mehrheit stützt. Dies ist der Hintergrund für Auseinandersetzungen. Im Mittelpunkt stehen dabei, wie einer der Pastoren sagt,

»Fragen wie die der Verdrehung der Bibel im praktischen Leben. Da gibt es viele Diskussionen darum, wie wir in dieser Welt leben sollen, weniger Diskussionen zu rein theologischen Fragen. Alles dreht sich um das praktische Leben. Um die Ethik. Es gibt eine eher liberale und eine eher konservative Vorstellung dazu« (33-02-D).

Die Grenze zwischen dem mennonitischen kulturellen Feld und dem der einheimischen Deutschen erhält sich in Form von Spott sowie durch offene Konflikte. Die deutsche Gesellschaft bemüht sich, durch verschiedene Institutionen, vor allem durch das Bildungssystem, einheitliche Forderungen an die Mitglieder der Gemeinschaft zu stellen, die ihren Normen und Standards entsprechen. Dies führt jedoch in den Beziehungen zu den Mennoniten, deren Normen im täglichen Leben manchmal dem widersprechen, was sich im ›großen Deutschland‹ gehört, zu erheblichen Problemen.

Am häufigsten treten Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich der Erziehung von Jugendlichen auf. Hier stoßen zwei Hoheitsgebiete aufeinander: das der Eltern und das der Schule. Ein mennonitischer Geistlicher beschreibt einen dieser Konflikte so:

»Nicht weit von hier im Städtchen, das nach dem Krieg aus Flüchtlingsaussiedlern gewachsen ist, gibt es viele Mennoniten, dort sind inzwischen auch Aussiedler aus Russland. Die Schule dort ist nicht staatlich, sondern lutherisch, privat. Die Eltern unterschreiben dort eine Art Vertrag, eine Verpflichtungserklärung, dass die Kinder an allen Maßnahmen der Schule teilnehmen. Etwa ab der fünften Klasse werden weite Klassenfahrten unternommen. Die Lehrer passen da meist schlecht auf die Kinder auf. Wir denken, dass auch im alltäglichen Leben das moralische Verständnis gewahrt bleiben sollte, aber auf den Fahrten schlafen die Jungen und Mädchen miteinander. Die Lehrer meinen, dass das normal sei. [...] Die Kinder wurden über Aidsprophylaxe aufgeklärt, man gab Präservative aus, die Eltern waren entrüstet, weil die mennonitischen Kinder lernen, dass man mit dem Sex bis zur Ehe warten muss. Es kam zum Konflikt und die Schule nannte die Eltern Fundamentalisten. Die Eltern ließen ihre Kinder nicht auf die Klassenfahrt, und die Schule warf sie hinaus. An dieser Stelle hat sich dann schon die Regierung eingeschaltet. Man verstand uns, sagte, die Schule hätte das Maß überschritten. 29 Kinder wurden damals raus-

geworfen. Und insgesamt waren 80 Kinder von der Sache betroffen. Jetzt müssen die Kinder in eine andere Stadt fahren, um nach dem gleichen Lehrplan zu lernen. Eine Transportmöglichkeit sollte die Stadt ihnen zur Verfügung stellen. Diese hat sich darüber aufgeregt. An jener Schule aber waren die Klassen halb leer. Daraufhin änderte die Schule ihren Kurs etwas, weil man die überflüssigen Lehrer behalten musste, schließlich hatten sie fast keine Schulanfänger mehr. Aber der Konflikt ist noch nicht ausgestanden. Die Stadt macht Druck auf die Schule. Sie wird finanziell zu 90 Prozent von der Stadt getragen, deshalb will die Stadt auch den Status der Schule ändern, Besitzerin der Schule werden« (33-02-D).

Der Inhalt der Lehrpläne, ihr Liberalismus, ihre Orientierung auf die freie Erörterung ›heikler‹ und ›verbotener‹ Themen, noch verstärkt durch die Suche nach effektiven Mitteln im Kampf gegen Aids, provozieren ebenfalls Konflikte zwischen den Mennoniten und der deutschen Bevölkerungsmehrheit:

»Meine Enkelin ging in die Schule, das Biologiebuch – dort war der ganze Mensch abgebildet mit allen Geschlechtsorganen, und es handelt sich gerade mal um die zweite Klasse. Oder es ist abgebildet, wie eine Frau ein Kind zur Welt bringt, wie das Köpfchen herausschaut. Bei uns wäre so etwas unmöglich. [...] Unsere alten Leute toben, sie kommen fast um den Verstand. [...] Die einheimischen Deutschen meinen, dass das nötig ist, die Kinder sollen über das alles von klein auf Bescheid wissen, dann gebe es weniger Versuchung, sie wollten es dann nicht so bald ausprobieren« (7-02-D).

Die Grenze zwischen der mennonitischen Minderheit und der Mehrheit wird durch das äußere Erscheinungsbild, besonders der weiblichen Mitglieder der jeweiligen Gemeinschaft, bestimmt:

»Wir denken«, so ein Geistlicher, »dass sich Christen nicht die Welt zum Vorbild nehmen sollten. Hier ist es üblich, ›sexy‹ zu sein, besonders unter den jungen Frauen. Aber die Mehrheit der Aussiedler-Kirchen sieht das eher konservativ. Die Bibel gibt Empfehlungen, an die auch wir uns halten. Ganz ohne Einzelheiten, aber in der Bibel steht, dass sich Frauen äußerlich nicht schmücken sollen – nicht mit Gold und auch mit nichts anderem. Die inneren Werte sollen sie schmücken. [...] Die Frau soll sich nicht so schmücken, dass sie die Begierden reizt. Wir versuchen, das in der Praxis durchzuführen. Wir empfehlen, sich nicht so zu kleiden, wie es die Jugend heutzutage tut. Es herrscht eine starke Amerikanisierung, und wir als Christen sollten nüchtern auf die Situa-

tion blicken. [...] In der Bibel steht geschrieben, dass eine betende Frau den Kopf bedecken sollte. [...] Der Mann nicht. [...] Das hat etwas mit Autorität zu tun, die Ehefrau sollte unter der Autorität des Ehemannes stehen und der Ehemann unter der Autorität von Jesus Christus. Das bezieht sich im Übrigen nur auf die verheiratete Frau, damit zeigt sie dem Ehemann ihren Respekt. Und wir haben kein Recht, etwas in der Bibel zu ändern, auch wenn sich das Leben verändert« (33-02-D).

Biblische Prinzipien legen auch die Kleidung von kleinen Mädchen aus mennonitischen Familien fest. Infolgedessen erscheinen sie in den deutschen Schulen, vom Standpunkt der Mehrheit aus betrachtet, wie Gäste aus der Vergangenheit. Die Symbole eines fundamentalistischen Glaubens provozieren Spannungen und Befremdung in den Beziehungen sowohl zu den Lehrern als auch zu den anderen Kindern. Besonders deutlich tritt die kulturelle Grenze im Sportunterricht in Erscheinung:

»Da geht es«, so ein Mitglied aus der mennonitischen Gemeinde, »um die Frage der Form der Leggings – sie sind zu eng anliegend. Bei den Mennoniten tragen die Mädchen Kleider, deshalb schämt sich unsereins im Sportunterricht. Wenn die Mädchen in langen Röcken kommen, heben die Jungen ihnen die Röcke hoch, um sie zu ärgern. Wir haben keine strengen Verbote, aber wir müssen uns daran halten, dass die Mädchen Röcke tragen; in der Bibel steht geschrieben, dass die Frau keine Männerkleidung tragen soll« (7-02-D).

Der ständige Kontakt mit der deutschen Bevölkerung, das Bemühen, Konflikten mit ihr aus dem Weg zu gehen und die Wahrnehmbarkeit der Grenze zu minimieren, drängt immer mehr Mennoniten dazu, die strengen Forderungen nach der Nutzung demonstrativer Identitätssymbole abzumildern. Besonders aktiv wird die Liberalisierung der mennonitischen Stützpfeiler des täglichen Lebens von der Jugend verteidigt. Die ältere Generation sieht sich, um eine Übertragung der Meinungsverschiedenheiten auf prinzipielle Fragen des Glaubens zu verhindern, gezwungen, in kleinen Dingen nachzugeben, um die Festigkeit der Grundlagen zu wahren. Oft bezieht die Kirche keine klare Stellung bezüglich konkreter Symbole, sondern überlässt die Entscheidung darüber dem Ermessen der Familie. Daher ist innerhalb der Grenzen ein und derselben Gemeinschaft ein unterschiedlicher Grad an Zugeständnissen an die Mehrheit und dementsprechend ein Abweichen von der Tradition festzustellen:

»Unsere Jugend sagt, es gebe männliche und weibliche Jeans. Aber wie soll man dann die Frau vom Mann unterscheiden? Die Mennoniten kennen keine Verbote in Bezug auf die Kleidung, aber jeder sollte wissen, was sich gehört, und das ist natürlich klar: In die Kirche geht man nicht in Hosen. Das Ganze richtet sich nach der Situation: Beim Sport ist es in Ordnung. Auch Jeans haben bei uns alle Mädchen, aber sie tragen sie nicht immer. Und ein längerer Rock, er muss nicht ganz lang sein, ist nötig, um den Anstand zu wahren« (7-02-D).

Die Gemeinschaft verlangt »Anstand«, überlässt es aber den Familien zu bestimmen, welches Verhalten, welche Sprache und welche Kleidung als anständig gelten dürfen. Daher ist es ganz natürlich, dass die mennonitische Alltagspraxis bei weitem nicht so typisierbar ist, wie es der Mehrheit als Beobachter aus der Ferne scheinen mag.

Die mennonitischen soziokulturellen Felder lassen sich unter den Gegebenheiten einer Bevölkerungsmehrheit mit völlig anderer Kultur nur dann bewahren, wenn man sich aktiv den Sozialisationsprozessen der Kinder und Jugendlichen widmet. Die Eltern bemühen sich, die Kinder von frühestem Alter an dazu zu erziehen, in die Kirche zu gehen. Anfangs ist es Unterordnung unter einen äußeren Zwang, später eine freie intrinsische Angewohnheit (Habitus). Für die Kinder werden Sonntagsschulen zum Studium der Bibel eingerichtet. So bildet sich ein Milieu für die Begegnung zwischen Kindern, die in einer ähnlichen Subkultur aufwachsen. Es entwickeln sich freundschaftliche Bindungen auf der Basis der Bevorzugung des Eigenen. Für die Kinder und Jugendlichen werden verschiedene Zirkel organisiert, sie verbringen alle Ferien mit Fahrten an verschiedene Orte in Deutschland und im nahen Ausland. Im Laufe solcher Exkursionen und organisierten Erholungsferien wird die Religion organisch in das alltägliche weltliche Leben eingebunden.

Die Mennoniten in Deutschland zeichnen sich durch ihre absolute Alkoholabstinenz aus. Die für Deutschland traditionelle Kultur des Bierkonsums und des Besuchs von Kneipen ist ihnen fremd. Einerseits baut das im Umgang mit den Einheimischen Vertrauen auf, da sich diese zum Großteil das Stereotyp: ›Alle, die aus Russland kommen, sind Alkoholiker‹, zu eigen gemacht haben. Andererseits ist die grundsätzliche Absage an den Alkohol aus religiösen Erwägungen ein Symbol für die Fremdheit, für das Anderssein. Ihre Argumente gegen den Alkohol erscheinen der Mehrheit archaisch:

»Zu Heilzwecken darf man trinken, zur Kommunion gibt es bei uns ein Stückchen Brot und Wein, wir bemühen uns, so zu leben, wie es die Bibel vorgibt. Man darf sich nicht bis zu einem Zustand betrinken, dass der Alkohol für dich denkt. Und dann dürfen auch die überhaupt nicht trinken, die eine bestimmte Arbeit haben, wie z.B. Chauffeur. Da ist es besser, überhaupt nicht zu trinken. Und die Mennoniten trinken hier in der Regel überhaupt nichts. Außer aus medizinischen Gründen. Wenn jemand ein Geschwür hat und dann jeden Tag einen Schluck reinen Alkohols trinkt – zum Heilen –, da ist das in Ordnung« (7-02-D).

Das innere Leben der mennonitischen Gemeinschaft ist durch strenge soziale Kontrolle charakterisiert, was jenen Teil der Jugend abschreckt, der mehr oder weniger vom Geist des Individualismus durchdrungen ist und ›nach dem eigenen Kopf‹ leben möchte, ›wie alle anderen‹:

»Ich gehe dorthin [in die Kirche, V.I.], aber ich bin kein Mitglied, ich bin nicht getauft«, sagt ein junger Mann. »Gläubig, aber nicht getauft. [...] Meine Eltern sind auch nicht getauft. Der Großvater und die Großmutter sind getauft. Bei uns wird man erst ab dem 18. Lebensjahr getauft. Und dazu braucht es, nach Ordnung der Gemeinschaft, strenge Traditionen. Alles Mögliche, was ich etwas hart finde, wahrscheinlich. [...] Ja, zum Beispiel, dass die Frauen keine Hosen tragen; kurze Haare gehen nicht, nur lange. Nicht fernsehen, das fing schon in Russland an. Wir haben natürlich den Wunsch, uns taufen zu lassen, aber, wie soll ich sagen, man würde sich gern taufen lassen, um sich Gott zu weihen, aber nicht, um sich der Führung von dieser Gemeinde unterzuordnen und nach deren Gesetzen zu leben, um das zu tun, was sie für richtig halten. Das riecht schon etwas nach Ideologie. [...] Wie in der sowjetischen, da musste man auch, als man zum Komsomol oder zu den Pionieren kam, versprechen, dass man alle diese Vermächtnisse erfüllt. Genauso ist es bei uns, du lässt dich taufen und versprichst, dass du die Gesetze genau dieser Kirche befolgen wirst. Mir sind einfach auch andere Kirchen nicht fremd – nehmen wir mal mich: weder die evangelische, noch die orthodoxe, noch die katholische. [...] Ich sehe in ihnen nichts Schlechtes. Und bei uns werden sie irgendwie als weltlich angesehen« (60-02-D).

Mennonitische Gemeinschaften bemühen sich, von vornherein zu verhindern, dass ihre Grenzen aufweichen und ihre Mitglieder im kulturellen Raum des ›großen Deutschland‹ aufgehen. Es werden auch Versuche unternommen, jene zurückzuholen, die sich schon in der

UdSSR aus verschiedenen Gründen von der Gemeinschaft distanziert hatten. So trennte sich eine junge Frau in der Sowjetunion von der Religion, als sie Mitglied der kommunistischen Partei wurde. Ihr Bruder aber blieb Mennonit und gründete eine religiöse Familie. Nachdem die junge Frau ihren Mann verloren hatte und nach Deutschland aussiedeln wollte, bestand ihr Bruder auf ihrer Rückkehr in den Schoß der mennonitischen Kirche. Auf seinen Druck hin ließ sie sich taufen und besucht nun regelmäßig den Gottesdienst. Allerdings betrachtet sie die Kirche als einen Club, in dem sich alte Leute treffen. Nach außen hin erkennt sie die Forderungen der Gemeinschaft bezüglich der alltäglichen Lebensführung an, gestattet sich aber dennoch die eine oder andere Freiheit. So erzählt ihre Tochter lachend von einem Fernseher, der im Schrank versteckt wurde, um im Falle einer Kontrolle durch die Aktivisten der Gemeinschaft nicht aufzufallen (5-02-D).

In Deutschland gelang es den Mennoniten, eine geschlossenere und einflussreichere Gemeinschaft zu organisieren als in der UdSSR. Diese Gemeinschaften wurden zu starken soziokulturellen Feldern, die eine nicht geringe Anziehungskraft besitzen – nicht zuletzt auch auf jene, die der Religion gegenüber früher gleichgültig eingestellt waren:

»Also Andreas ging nach seiner Ankunft in Deutschland zusammen mit Freunden in die mennonitische Kirche – zuerst einfach aus Interesse und wegen der Geselligkeit. Dann interessierte ihn langsam die Religion und später kam auch der Glaube« (2-02-D).

An der Peripherie des mennonitischen soziokulturellen Feldes verwischen sich die Grenzen: Hier verliert sich die deutliche Besonderheit des Alltagslebens, das auf traditionell ausgelegten Prinzipien der Bibel aufgebaut ist. Hier befinden sich vor allem diejenigen, die in der UdSSR weit entfernt von den Orten dichter mennonitischer Besiedlung lebten, die im überwiegend atheistischen sowjetischen Milieu aufgingen. Nach Deutschland gelangten sie mit nur dunklen Erinnerungen daran, dass ihre Großmütter und -väter Mennoniten gewesen waren.

Zudem lässt sich bei den Vertretern der verschiedenen Generationen ein und derselben Familie oft eine unterschiedliche Beziehung zur Religion beobachten. Während die Älteren ihre Religiosität erhalten, entzieht sich die Jugend deren Kontrolle und lebt ihr eigenes Leben, d.h. im Grunde ›so, wie es in Deutschland üblich ist‹. Es gibt nicht we-

nige, die sich daran erinnern, dass ihre Vorfahren Mennoniten waren, aber in ihren Familien ist der kulturelle Einfluss dieses Milieus gänzlich verschwunden.

Traditionslose Kirchen

In der modernen Welt sind verschiedene christliche Sekten oder Kirchen weit verbreitet, die sich in umfassender Weise moderner Techniken psychischer Einflussnahme auf ihre Mitglieder bedienen. In ihren Gottesdiensten entsteht ein starkes soziopsychologisches Feld, das den Widerstandswillen bei nicht ausreichend starken Individuen buchstäblich erdrückt. Diese Kirchen sind flexibel und passen die religiösen Rituale den Bedürfnissen und dem Geschmack moderner Menschen an. Das erlaubt ihnen, neue Mitglieder in ihre Reihen zu ziehen, die sich vorher nie für Religion interessiert hatten. Im Unterschied zu den traditionellen Kirchen finden die neuen Konfessionen verhältnismäßig leichten Zugang zur Jugend.

Sekten und neue Kirchen sind ihrer Natur nach kosmopolitisch. Sie sind an keine nationale Tradition und Geschichte gebunden. Ihre Wurzeln liegen an der Oberfläche des modernen soziokulturellen Lebens. Deshalb verwischen solche Konfessionen die ethnischen Grenzen, indem sie ihre Aufmerksamkeit nur auf die religiösen Kriterien der Integration und der Differenzierung richten: »Wir lieben alle, unsere Kirche ist international« (10-02-D).

Die Sekten bleiben trotz ihres schnellen Wachstums eine marginale Erscheinung. Die Aussiedler finden jedoch bei den Brüdern und Schwestern ein komfortables Mikro-Milieu, in dem es gegenseitige Unterstützung und Mitgefühl gibt. Dies ermöglicht ihnen, sich schnell im Einklang mit der Welt zu fühlen – wobei dieser Einklang nur mit der Mikro-Welt der Gemeinschaft besteht, die in Bezug auf die Bevölkerungsmehrheit im Abseits steht.

Eine der neuen Sekten ist die »Neue Generation« (*Novoe Pokolenie*). Ihr Hauptquartier liegt in Riga, aber ihre Anhänger treten schon in einigen europäischen Ländern in Erscheinung, darunter auch in Deutschland. Der Prozess ihrer Verbreitung ist sonderbar, er stützt sich oft auf zufällige Begebenheiten. Ein Pastor erinnert sich:

»Ich wurde mit dieser Kirche über eine Videokassette bekannt. [...] Gott hat uns so hingeführt, er hat uns mit Hilfe einer Videokassette mit dieser Kirche bekannt gemacht. Und als ich hingefahren bin [nach Riga, V.I.] und diesen Geist-

lichen kennen lernte, sah ich einfach beeindruckende Dinge, und ich fand es richtig für mich, zur Kirche der ›Neuen Generation‹ zu gehören« (43-02-D).

Im Jahr 2001 gründeten sieben russlanddeutsche Aussiedler eine Gemeinschaft dieser Kirche in Deutschland. Nach einem Jahr besuchten schon mehrere Dutzend Gläubige ihre Gottesdienste. Die Kirche konzentriert sich vor allem auf die Jugend aus der ehemaligen Sowjetunion. Über sie halten moderne Musik, emotional durchgeführte Gottesdienste sowie Diskussionen über das Partnerschafts- und Sexualleben Einzug in die religiöse Gemeinde. Für die Immigranten ist die Gemeinschaft »Neue Generation« ein gemütlicher Ort, an dem man unter ›den Seinen‹ sein kann. Allerdings ist sie ein soziokulturelles Feld von begrenzter Größenordnung, das sich an der Peripherie des deutschen Lebens befindet.

Es gibt in Deutschland nicht wenige traditionslose Kirchengemeinschaften, in denen die einheimischen Deutschen überwiegen. Und dort bietet sich für Aussiedler die Möglichkeit, schnell und einfach mit Alteingesessenen Bekanntschaft zu schließen. Eine junge Frau, die noch in Kirgisien der »Kirche Christi« (*Cerkov' Christa*) beigetreten war, erklärt:

»Sagen wir mal so, wenn es die Kirche nicht gäbe, dann hätten wir mit den einheimischen Deutschen überhaupt keinen Umgang. Weil ihnen wahrscheinlich die Ohren abfallen, wenn sie uns Deutsch reden hören. [...] Und ohne Kirche gäbe es auch keine Freunde. Gerade durch die Kirche habe ich jetzt viele deutsche Freunde, und zwar unter den einheimischen Deutschen« (42-02-D).

Ebensolche Möglichkeiten bietet auch die Mitgliedschaft in den Kirchen der Baptisten und der Pfingstbewegung (*Pjatidesjatnikov*).

Fazit

Einem soziokulturellen Feld entspricht ein soziokultureller Handlungsbereich, dessen eigene Strukturen und Spielregeln – wie am Fallbeispiel der Russlanddeutschen hier exemplarisch vorgestellt – zu erkunden sind. Der Habitus geht als »System der organischen oder mentalen Dispositionen und der unbewussten Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsschemata« (Bourdieu 1983b: 40) in das Handeln jedes Ein-

zelnen ein. Der vermeintliche Widerspruch zwischen Individuum und Gesellschaft, zwischen objektiver Struktur und subjektiver Wahrnehmung der Individuen wird mit dem Konzept des sozialen Feldes aufgelöst.

Das objektive Kräfteverhältnis zwischen den Positionen, die ein Feld (etwa Religiosität) strukturieren, und die habituellen Dispositionen der Akteure ermöglichen feldspezifische Praxisformen. Die Beschreibung der verschiedenen religiösen sozialen Felder als relativ autonom verweist primär auf eine soziale Konfiguration objektiver Relationen zwischen sozialen Positionen, die von spezifischen Verteilungsstrukturen und ›Kraftlinien‹ durchzogen ist und insofern eine eigene, von anderen Feldern unterscheidbare Regelmäßigkeitsstruktur besitzt. Wie dargestellt wurde, sind die religiösen sozialen Felder nicht durch ihre bloße innere Dynamik, durch gemeinsame Funktionen, interne Kohäsion und Selbstregulierung in abstrakt-theoretisch formulierbaren, funktionalen Grenzen eines Gesellschaftssystems beschreibbar. Ein soziales Feld konstituiert sich erst im habituell vermittelten Zusammenwirken der Strukturen mit der Praxis handelnder ›Subjekte‹ – genauer gesagt, ›subjektivierter‹ sozialer Akteure. Ein Feld beschreibt insofern einen Raum materieller wie auch symbolischer Kräfteverhältnisse.

So bringen religiöse Praktiken also soziokulturelle Felder hervor, die mehr oder weniger wesentlichen Einfluss auf das Leben der Menschen nehmen, die sich in ihren Grenzen befinden. Der Kern dieser Felder ist die Kirche. Religiöse Felder integrieren sich mit Hilfe verschiedener Mechanismen in das Leben der (nationalen) Gesellschaft. Verschiedene religiöse Felder bringen dabei auch unterschiedliche Formen der Integration hervor: Die evangelische und die katholische Kirche sind Schlüsselelemente in der sozialen Struktur der deutschen Gesellschaft und sind mit dem Staat eng verbunden. Die Mitgliedschaft in diesen Kirchen erleichtert daher die Annäherung der Aussiedler an die Bevölkerungsmehrheit. Die Gemeinschaften dieser Kirchen sind jedoch stark formalisiert und verfügen über verhältnismäßig schwache soziokulturelle Felder. Deshalb verläuft die Integration über sie äußerst oberflächlich.

Ein ganz anderes Modell stellt das mennonitische soziokulturelle Feld dar. Es unterscheidet sich durch den Grad der Zusammengehörigkeit, der sozialen Kontrolle, der gegenseitigen Hilfe und durch die Orientierung auf die Betonung des ›Deutschtums‹ ihrer Mitglieder. Aussiedler, die in das Feld dieser Kongregation gelangen, erhalten so-

fort und auf verschiedenste Art aktive Unterstützung. Ihre schnelle Integration wird jedoch durch das autonome und marginale Feld der mennonitischen Glaubensgemeinschaft selbst begrenzt, deren Mitglieder überwiegend Aussiedler aus der UdSSR sind. Deshalb handelt es sich um eine Integration in eine soziokulturelle Randgruppe in Deutschland. Gleichzeitig sorgt das kulturelle Programm des mennonitischen Feldes (Arbeitsmoral, gegenseitige Hilfe, alkoholische Abstinenz etc.) für das hohe Tempo der sozialen, aber *nicht* kulturellen Integration, wie beispielsweise erfolgreiche Stellen- und Wohnungssuchen zeigen.

Ähnliche Mechanismen bieten die soziokulturellen Felder der neuen kosmopolitischen Kirchen. Im Gegensatz zur mennonitischen Kirche sind sie jedoch nicht darauf ausgerichtet, Programme zu entwickeln, um ihre Mitglieder möglichst schnell in ›echte Deutsche‹ zu verwandeln: Die ethnische Problematik ist ihnen fern. Deshalb ist die Integration über diese Konfessionen auf der einen Seite effektiv, auf der anderen aber handelt es sich dabei zugleich lediglich um eine Integration in eine gesellschaftliche Randgruppe in Deutschland, in eine religiöse Minderheit.

Literatur

Bourdieu, Pierre (1982): *Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftliche Urteilskraft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (1983a): »Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital«. In: *Soziale Welt*, Sonderband 2, S. 183-198.

Bourdieu, Pierre (1983b): »Strukturalismus und soziologische Wissenschaftstheorie. Die Unerlässlichkeit der Objektivierung und die Gefahr des Objektivismus«. In: ders., *Zur Soziologie der symbolischen Formen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (1983c): »Künstlerische Konzeption und intellektuelles Kräftefeld«. In: ders., *Zur Soziologie der symbolischen Formen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (1997): »Das literarische Feld. Drei Vorgehensweisen«. In: Louis Pinto/Franz Schultheis (Hg), *Streifzüge durch das literarische Feld*, Konstanz: Universitätsverlag.

Bourdieu, Pierre (1998): »Das ökonomische Feld«. In: ders., *Der Einzige und sein Eigenheim*. Schriften zu Politik und Kultur 3, Hamburg: VSA.

Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc J.D. (1996): »Die Ziele der reflexiven Soziologie«. In: dies.: *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 95-249.

Bremmer, Ian/Taras, Ray (Hg.) (1993): *Nation and Politics in the Soviet Successor States*, New York: Cambridge University Press.

Dietz, Barbara (1990): »Deutsche Aussiedler aus der Sowjetunion. Sozialer Hintergrund und Ausreisebedingungen am Ende der achtziger Jahre«. In: Osteuropa-Institut München, Forschungsprojekt *Deutsche in der Sowjetunion und Aussiedler aus der UdSSR in der Bundesrepublik Deutschland*, Arbeitsbericht Nr. 3.

Fischer, Ludwig/Jarchow, Klaas (1987): »Die soziale Logik der Felder und das Feld der Literatur. Einleitende Anmerkungen zum kultur- und literaturtheoretischen Ansatz Pierre Bourdieus«. In: *Sprache im technischen Zeitalter* 25, S. 164-172.

Ilyin, Vladimir (2000): *Social'noe neravenstvo (Soziale Ungleichheit)*, Moskau: Institute of Sociology of the Russian Academy of Science.

Schwingel, Markus (1995): *Pierre Bourdieu. Zur Einführung*, Hamburg: Junius.

Sztompka, Pietr (1974): *System and Function: Toward a Theory of Society*, New York u.a.: Academic Press.

Sztompka, Pietr (1994): *The Sociology of Social Change*, Oxford u.a.: Blackwell.

Wilkiewicz, Leszek (1989): *Aussiedlerschicksal: Migration und familialer Wandel. Dargestellt am Beispiel russlanddeutscher Familien in der Bundesrepublik Deutschland*, Pfaffenweiler: Centaurus-Verlagsgesellschaft.

Ankunfts- und neuer Lebensort: Exklusion und ihre Folgen

Kriminelle, junge Spätaussiedler – Opfer oder Täter? Zur Ethnisierung des Sozialen[1]

Sabine Zinn-Thomas

»Perspektive statt Wurzeln« – unter dieser Überschrift fand sich auf der ersten Seite der *Badischen Zeitung* (BZ) vom 31. Dezember 2003 der Kommentar einer Redakteurin zur Situation junger Spätaussiedler. Diese werden als die Verlierer der Zuwanderung beschrieben, als Opfer der Umstände: Angekommen am »Ort ihrer Hoffnung« fänden die Eltern keine Arbeit, der Vater tröste sich oftmals mit Wodka, die Kinder seien weit weg von allen Freunden und zutiefst verunsichert, und da läge die Versuchung nahe, auf illegale Weise am Konsum teilzuhaben.

So weit das medial verbreitete Bild mit den gängigen Deutungsmustern, dem auch der angeführte Kommentar folgt. Ebenfalls bekannt sind die abschließend ausgebreiteten Lösungsmöglichkeiten: Abhilfe schaffe hier nur eine frühe Hilfe zur Integration, »in den Kindergärten, in den Schulen, in den Jugendzentren und in den Heimatländern«, denn, so das Fazit der BZ, »auf der Krim oder in Kasachstan Perspektiven zu finden, wäre für viele junge Russlanddeutsche sinnvoller als im Land ihrer Ururgroßväter nach Wurzeln zu suchen – und dann doch am Traum ihrer Eltern jämmerlich zu scheitern«. Verständnis für die Jugendlichen suggerierend, meint dies jedoch nichts anderes, als dass die jungen Aussiedler doch besser dahin zurückgehen sollen, woher sie gekommen sind, bzw. am besten gar nicht erst auswandern und stattdessen versuchen sollten, sich mit dem Leben in ihren Herkunftsländern zu arrangieren. Freilich kommt dieses Anliegen als Appell an die jungen Russlanddeutschen daher, selbstbestimmt zu leben, anstatt in der Opferrolle gefangen zu bleiben.

Ganz anders stellt sich diese Problematik in einem Leserbrief dar, der einen Monat später auf den Beitrag Bezug nimmt (BZ 30.01.2004). Darin wird auf den Aufklärungsauftrag der Presse hingewiesen, dem die Journalistin nicht nachgekommen sei, weil sie zwar die Kriminalität junger Spätaussiedler anspreche, Letztere jedoch zu Opfern stilisiere

1 Bei dem vorliegenden Text handelt es sich um eine geringfügig überarbeitete und um Literaturhinweise ergänzte Fassung meines Vortrages auf der Bielefelder Tagung »Zuhause fremd? Russlanddeutsche in Russland und Deutschland« im Februar 2004. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

und nicht als Täter identifiziere. Vielmehr werde sogar Verständnis für kriminelles Handeln geäußert und es werde Integrationsmythen aufgesessen, deren Folgen »wir und unsere Kinder ausbaden müssen«.

Opfer oder Täter – ist dies nur eine Frage der Perspektive, die je nach Tagesform wechselt oder gar von persönlichen Erfahrungen abhängig ist? Jeder, der einmal zwecks Materialerhebung Interviews zum Thema Russlanddeutsche geführt hat, kennt Äußerungen dieser Art: ›Die Russlanddeutschen bzw. die so genannten Russen sind so und so, tun das und das, aber der Wladimir, mit dem ich zusammen arbeite oder Fußball spiele‹ – den man also näher kennen gelernt hat –, ›der ist anders.‹ Interessanterweise reduzieren wir zwar offenbar im Umgang mit Fremden das Individuum zunächst darauf, als Merkmalsträger und typischer Vertreter seiner Kategorie zu fungieren (vgl. Stagl 1981: 273), vermögen aber im Umkehrschluss nur selten, Erlebnisse und Erfahrungen mit Einzelnen auf die gesamte Gruppe zu übertragen. Diese Ignoranz im Sinne eines bewussten Nichtwissenwollens macht es uns als Kulturwissenschaftlern/Ethnologen schwer, interkulturell zu vermitteln oder gar als Kultur-Übersetzer zu agieren.

In meinem Beitrag zur Kriminalität junger Spätaussiedler geht es mir vor allem um die verschiedenen Blickwinkel auf dieses Thema. Welche Vorstellungen, Wahrnehmungs- und Deutungsmuster kommen zum Ausdruck: in den Medien und bei der Interpretation von Kriminalstatistiken? Wie stellt sich das Thema im Alltag dar, was verbinden die jeweiligen Protagonisten damit? Wer sieht sich wann, wo und vor allem warum als Opfer oder auch als Täter, bzw. wird von anderen als solcher gesehen? Was sagt dies alles über unseren Umgang mit Fremdheit aus, und welche Rolle spielen wir als Kulturwissenschaftler/Ethnologen dabei?[2]

Zur Beantwortung dieser Fragen gehe ich zunächst exemplarisch auf die Medienberichterstattung und die Polizeiliche Kriminalstatistik (PKS) ein. Dann stelle ich dar, wie das Alltagshandeln durch kulturelle und soziale Diskurse beeinflusst wird und beleuchte abschließend die Rolle der Kulturwissenschaften bei diesem Prozess.

Jochen Welt, ehemals Beauftragter der Bundesregierung für Aussiedlerfragen und nationale Minderheiten in Deutschland, hat anlässlich des 8. Medienforums beim Südwestrundfunk in Stuttgart (15. und 16. Mai 2003) die Berichterstattung über Spätaussiedler und Russ-

2 Insbesondere vor dem Hintergrund, dass auch Deutungen der Wissenschaft auf Dauer nicht ohne Einfluss auf die Lebenswirklichkeit bleiben.

landdeutsche kritisiert. Er wies daraufhin, dass insbesondere Themenfelder wie die »Abkapselung/Ghettoisierung der Aussiedler, Dominanz der russischen Sprache und damit die Frage nach der Legitimität der Ausreise, überdurchschnittliche Gewaltbereitschaft/Kriminalität und übermäßiger Drogen-/Alkoholkonsum« verzerrt bzw. tendenziös dargestellt und vor allem im regionalen und lokalen Bereich simplifizierend behandelt würden. Die Berichterstattung sei polarisierend und schablonenhaft. Zudem werde die Kriminalitätsbelastung der Aussiedler überwiegend spekulativ beurteilt, denn die PKS enthalte keine Angaben zur Kriminalität von Aussiedlern; vielmehr werde lediglich zwischen Deutschen, zu denen auch Aussiedler gehörten, und Ausländern unterschieden. Eine Untersuchung des Bayerischen Landeskriminalamts zur Kriminalität von Aussiedlern, die im April 2000 veröffentlicht wurde, zeige, dass Aussiedler insgesamt nicht kriminalitätsbelasteter seien als einheimische Deutsche. Gleichwohl wies er darauf hin, dass bei den jugendlichen Aussiedlern in den Jahren 1997 und 1998 ein starker Anstieg der Kriminalität festzustellen sei (Welt 2003).

Ähnlich wie in dem oben genannten Kommentar in der BZ führt auch Welt diese Kriminalität auf mangelnde Integration zurück und sieht darin einen »Ausdruck des Migrationsschicksals«. Hier wie dort wird also der gleiche Kausalzusammenhang hergestellt, wenngleich in unterschiedlichen Kontexten. Ist in dem BZ-Artikel von russlanddeutschen Jugendlichen allgemein die Rede, spezifiziert Welt die Gruppierung näher, indem er auf den Anteil der zugezogenen nichtdeutschen Familienangehörigen verweist, die in den Aufnahmebescheid eines Aussiedlers einbezogen werden können – ein Anteil, der sich seit Mitte der 1990er Jahre erheblich erhöht habe. Diese nichtdeutschen gälten als größte Problemgruppe, denn sie hätten nur wenig oder gar keine Deutschkenntnisse und seien deshalb nur schwer integrierbar. Außerdem, so Welt, »gefährden sie Sozialverträglichkeit und Akzeptanz des weiteren Spätaussiedlerzuzugs«.

Abschließend appelliert Welt in seinem Referat an das Verantwortungsbewusstsein der Medien, denn sie prägten wesentlich das Aussiedler-Bild im Bewusstsein der Bürgerinnen und Bürger mit, weswegen ein offener Dialog »auf der Basis einer fairen, sachbezogenen und differenzierten Berichterstattung« wichtig sei, »um Vorurteilen entgegen zu wirken und die soziale Akzeptanz der zu bewältigenden Aufgaben auf Dauer sicherzustellen« (ebd.).

Auf welch unterschiedliche Art und Weise Journalisten diesem Anspruch gerecht werden können, bzw. welchen Interpretationsspiel-

raum solch ein Appell zulässt, möchte ich exemplarisch am Beispiel einer TV-Reportage des Südwestrundfunks mit dem Titel »Kriminell und nicht integrierbar? Russlanddeutsche in der Provinz« zeigen, die im November 2003 von Report Mainz gesendet wurde. Am Beispiel des Rhein-Hunsrück-Kreises, der 1997 für vorbildliche Integration ausgezeichnet worden war, wurde suggeriert, dass in der Vergangenheit zwar viel Geld in Integrationsmaßnahmen investiert worden sei, diese jedoch nicht zu dem gewünschten Ergebnis geführt haben. Dem Zuschauer wurde ein Beitrag präsentiert, der, anscheinend sorgsam alle Seiten abwägend, ein eindeutiges Bild ergab. Nicht zuletzt trugen sechs so genannte Gewährsleute (ein Oberstaatsanwalt, ein Richter, der Leiter einer Arbeitsgruppe Drogenkriminalität, ein Polizeibeamter sowie auch zwei Betroffene: ein Tankstellenbesitzer und ein Ladeninhaber), deren Expertentum dem Alltagswissen der Mehrheit überlegen zu sein schien, dazu bei, dass sich bei dem Zuschauer folgende, als Fazit des Beitrags formulierte Kausalbeziehung einprägte: »Mangelnde Sprachkenntnisse und fehlender Integrationswille, ein anderes Verhältnis zu Drogen und zur Gewalt sind Ursachen für das Fiasko mit den jungen Russlanddeutschen. Die Wut der Einheimischen ist deshalb verständlich« (Report Mainz 2003).[3]

Von einem Gewinn für die Region oder den Landkreis, wie ihn der CDU-Landrat Bertram Fleck anführte (der nach Aussage des Reporters aber die exorbitante Kriminalität »verniedliche«), konnte nun keine Rede mehr sein. Ebenso wenig aber auch von Fakten, die das Gegenteil belegen könnten. Beiträge wie dieser, die mit ungefähren Zahlenangaben und nach Maßgabe des persönlichen Eindrucks von ›Experten‹ operieren, tragen nicht nur dazu bei, das tatsächliche Ausmaß an Kriminalität zu verschleiern, sie ermöglichen es dem Zuschauer auch, an der Opferperspektive der Einheimischen zu partizipieren und sich deren Aussagen zu eigen zu machen. So dürfte beispielsweise der interviewte überfallene Tankstellenbesitzer stellvertretend für viele Hunsrücker sprechen, die immer wieder gerne betonen, wie gut sie mit den dort einst stationierten Amerikanern zusammengelebt haben und dabei besonders auf ihre eigene Toleranz verweisen:

»Ich habe gegen niemanden etwas, wenn er eine andere Nationalität hat, ob

3 Der gut achtminütige Bericht von Report Mainz unterstrich u.a. durch kurze Schnitte und schrille Musik den suggestiven und tendenziösen Charakter seiner Aussage.

schwarz oder weiß. Wir hatten die besten Verhältnisse mit den Schwarzen. Die besten! Aber wenn der mich nicht mehr in Frieden leben lässt, dann sage ich: ›Tut mir leid, tut mir leid für unsere Regierung und für alles, wenn so ein Mist hier geduldet wird‹« (ebd.).

Einige Reaktionen auf die Reportage konnte man anderntags im Internetforum von Report Mainz nachlesen.[4] Hier meldeten sich zwar auch einige wenige aus dem Hunsrück zu Wort, aber die Mehrzahl schien sich aus anderen Gründen betroffen oder angesprochen zu fühlen. Manche Teilnehmer lieferten sich kurze und heftige Chat-Wortgefechte, die bei den anderen weniger durch die Stichhaltigkeit der Argumente überzeugten, als vielmehr durch den Grad der Aggressivität Aufsehen erregten. Heftig diskutiert wurde die Glaubwürdigkeit des Dargestellten. Keine Frage, dass diejenigen am stärksten der Darstellung folgten und diese verifizierten, die glaubten, eigene Erfahrungen damit verbinden zu können. So bedankte sich etwa Frau W. im Internetforum dafür, dass endlich einmal die Wahrheit gesagt werde:

»Ich wohne im Hunsrück und mir hat mal eine Lehrerin aus Kirchberg gesagt: ›Die Kinder der Russlanddeutschen schlagen zu bis Blut fließt.‹ Ich wohne in der Nähe eines Treffpunktes und Drogenumschlagplatzes und ich bekomme mit, dass die Polizei schon lange aufgegeben hat. Der Fernsehbericht [...] hat sicher die Integration nicht zurückgeworfen, denn diese hat noch nicht mal in Ansätzen stattgefunden.«

Ähnlich ist es wohl auch Herrn F. gegangen, für den die Reportage eine willkommene Bestätigung war:

4 Das Internetforum wurde von Report Mainz für den Meinungsaustausch über die Sendung eingerichtet (http://www.swr.de/forum, Stand: 13.05. 2004). Bis Mitte April 2004 wurde es vielfach als Diskussionsplattform genutzt. Dabei trat zunehmend die eigentliche Reportage als Gegenstand der Auseinandersetzung in den Hintergrund. Vielmehr diskutierten die Teilnehmer Probleme des Aussiedler-Zuzugs generell. Eine Stellungnahme zur Sendung von Report Mainz gab auch der Bundesvorsitzende der Landsmannschaft der Deutschen aus Russland e.V. in der Zeitschrift *Volk auf dem Weg* ab (Fetsch 2004). *Volk auf dem Weg* hatte die Reportage bereits in der Dezemberausgabe 2003 unter dem Titel »Fernsehen und Wirklichkeit« kritisiert.

»Nachdem wir kürzlich von zwei Russen überfallen wurden und die Polizei kein Interesse zeigte, weiß ich nun, was ich von diesen Leuten zu halten habe. Sie sind brutal und in keinster Weise integrierbar. Da hilft nur eins: deutschen Pass wieder abnehmen und raus. In Russland kommen diese Leute besser klar. Mit Demokratie haben diese Leute nichts am Hut. Also raus hier!«

Simplifizierende Aussagen, wie etwa »Wir werden mit Russlanddeutschen überflutet, die unsere Rentenkassen plündern (legal), die Kriminalitätsrate steigt (darf man nicht laut sagen), man traut sich nicht mehr vor die Tür. [...] Nichts gegen die Menschen. Aber wer sich so in einem Gastland benimmt, darf sich nicht wundern, dass er hier nicht geliebt wird«, verknüpft mit düsteren Prognosen, »kein Wunder dass der Staat pleite geht und das deutsche Volk nach und nach ausstirbt, es ist ja nur noch eine Frage der Zeit, bis wir in der Minderheit sind im eigenen Land«, reduzieren die Komplexität des Sachverhalts darauf, einen Schuldigen auszumachen. Konstruktionen der bzw. des Anderen spielen dabei eine entscheidende Rolle.

Es sind vor allem zwei Bereiche, in denen die Wahrnehmung kultureller Differenz besonders augenfällig zu sein scheint: im Umgang mit Sucht und im Umgang mit Gewalt. Diese wurden auch in der Darstellung des Südwestrundfunks als die beiden zentralen Punkte, als die Ursachen für das »Fiasko mit den jungen Russlanddeutschen« im Hunsrück herausgestellt. Für den einen oder anderen Teilnehmer am Internetforum schien die Sache daher auch völlig eindeutig zu sein:

»Anderes Verhältnis zu Drogen? Es ist nun mal so, dass in den Herkunftsländern der Russlanddeutschen (d.h. Russland, Kaszachstan...) Alkohol Grundnahrungsmittel ist und keine Droge. Anderes Verhältnis zu Gewalt? Es ist nun mal so, dass in den Herkunftsländern der Russlanddeutschen (d.h. Russland, Kaszachstan...) das Recht des Stärkeren die Priorität hat.«

Demnach wird die Kriminalität jugendlicher Aussiedler nicht nur als Ausdruck mangelnder Integrations*maßnahmen* von deutscher Seite gesehen. Vielmehr wird die Kriminalität auf mangelnde Integrations*fähigkeit* der Aussiedler zurückgeführt und diese wiederum auf deren kulturelles Anderssein. Damit ist die Ursache endlich gefunden: Die zunehmende Kriminalität jugendlicher Aussiedler ist auf ihre ethnische Disposition zurückzuführen.

Häufig wird in Medienberichten statistisches Zahlenmaterial ange-

führt, das die betreffende Darstellung untermauern soll. Wie wir gesehen haben, kommt es jedoch in vielen Fällen – insbesondere wenn es sich um Aussiedler handelt – zu lockeren Quantifizierungen, da die Russlanddeutschen zwar als Ausländer wahrgenommen werden, aber als Deutsche gelten und statistisch nicht gesondert erfasst werden. Doch versuchen wir einmal einen Blick aus anderer Perspektive auf die PKS zu werfen, indem wir das Anzeigeverhalten der deutschen Bevölkerung näher betrachten. In einem Beitrag der Zeitschrift *Soziale Welt* kommen Jürgen Mansel und Günter Albrecht zu dem Schluss, dass die Bereitschaft der autochthonen deutschen Bevölkerung zur Anzeige von Straftaten dann steigt, wenn bei dem Tatverdächtigen eine nichtdeutsche Herkunft angenommen wird. Allerdings könne dabei nicht ausgeschlossen werden, so die Autoren, dass »auch das (kriminelle) Verhalten der Ausländer selbst« für die überproportionalen Registrierungen verantwortlich sei (Mansel/Albrecht 2003: 364).

In derselben Ausgabe mahnt der Soziologe Rainer Geißler (2003) einen skeptischen Umgang mit der Polizeilichen Kriminalstatistik an, bei der es sich zugleich um eine Tatverdächtigenstatistik handele, in der auch viele vermeintliche Täter registriert seien, die irrtümlich in Verdacht geraten seien. Er unterzieht daher die Ergebnisse von Mansel und Albrecht einer genaueren Analyse, indem er u.a. versucht, das Stereotyp des kriminellen Ausländers auf seinen Realitätsgehalt hin zu überprüfen.

Nach Geißler erfasst der gängige Ausländerbegriff weder die eingewanderten Aussiedler noch die eingebürgerten Migranten. Durch diese pauschalierende Zuordnung würden Gruppen zusammengeworfen, die sowohl aus kriminologischer (bei der Analyse der Ursachen) wie auch aus kriminalistischer (bei der Bekämpfung der Kriminalität) Sicht unterschieden werden müssten. Vielmehr müsse der Tatsache Rechnung getragen werden, dass sich Menschen nicht nur aus unterschiedlichen Motiven in Deutschland aufhalten, sondern auch in ihren Lebensperspektiven, -bedingungen und -chancen differieren. Kriminalität bzw. Kriminalisierung hänge stark mit dem Sozialprofil, d.h. mit dem Qualifikationsniveau, dem Berufsstatus, dem Alter, dem Geschlecht oder auch der jeweiligen Wohnregion, zusammen.

»Will man bei der Suche nach den Migrationseffekten für Kriminalität und Kriminalisierung keinen Scheinkorrelationen aufsitzen«, so Geißler, »dürfen lediglich Migrantengruppen und Einheimische mit einem ähnlichen (am bes-

ten gleichen) Sozialprofil verglichen werden. Leider lassen die offiziellen Kriminalstatistiken und viele andere Studien die Kontrolle der Sozialprofileffekte nur sehr eingeschränkt zu« (ebd.: 376).

Was für Sozialwissenschaftler eigentlich eine Binsenweisheit ist, scheint hier ausdrücklich hervorgehoben werden zu müssen. Geißler weist im Folgenden nach, dass die Zuwanderung von Arbeitsmigranten die Kriminalitätsentwicklung insgesamt positiv beeinflusst hat, d.h. dass sie und ihre Familien sich mindestens genauso gut an die Gesetze halten wie die Deutschen, und »die (ausländischen) Arbeitsmigranten [sind] erheblich gesetzestreuer als Deutsche in vergleichbarer Soziallage« (ebd.: 379). Ein Teil der Jugendlichen aus Migrantenfamilien ist jedoch deutlich anfälliger gegen schwere Delikte als Deutsche, was Geißler auf Ursachen wie Arbeitslosigkeit oder Armut der Eltern, elterliche Gewalt, Ausbildungsdefizite und damit verbundene Defizite an Berufs- und Lebenschancen sowie auf mangelhafte Einbindung in Jugendcliquen zurückführt.

»Viele Migrantenkinder«, so Geißler, »orientieren sich offensichtlich nicht mehr an den Ansprüchen ihrer Eltern, sondern an denen ihrer deutschen Bekannten und Klassenkameraden. Sie empfinden dann die strukturelle Benachteiligung und das damit zusammenhängende Chancendefizit als soziale Ungerechtigkeit und reagieren auf diese Situation – ähnlich wie Einheimische in dieser Lage – mit Abweichung« (ebd.: 379).

Johannes Luff formuliert dies in seiner Studie für das Bayerische Landeskriminalamt noch prägnanter, wobei er sich ebenfalls explizit auf Aussiedler bezieht:

»Die Untersuchung des fünfjährigen Integrationsverlaufs von Aussiedlern in der Stadt Nürnberg belegt wieder einmal, dass Kriminalität nicht Konsequenz bestimmter Staatsangehörigkeit oder Rechtsstellungen, sondern vielmehr maßgebliche Folge einer ungünstigen sozialen Lage ist« (Luff 2000: 193).

Demnach handelt es sich hier weniger um Probleme, die sich auf kulturelle Differenzen zurückführen lassen, wie dies vor allem von den Medien suggeriert wird, als vielmehr um Folgen sozialer Ungleichheit. Viele Aussiedler hätten, wie es Christian Pfeiffer, Leiter des Kriminologischen Forschungsinstituts Niedersachsen formuliert, »deutsche Ansprüche« entwickelt, denen keine »deutschen Chancen« gegenüber

stünden (Pfeiffer/Wetzels 1999). »Je länger sie soziale Ungerechtigkeit erfahren, um so stärker wird die Wahrscheinlichkeit, dass sie aus dieser Situation heraus Gewaltdelikte begehen« (Pfeiffer et al. 1998: 105). Inwiefern es sich hier tatsächlich um »deutsche Ansprüche und Chancen« handelt, sei zunächst dahingestellt – dass jedoch ein wachsendes Frustrationspotenzial gewissermaßen zwangsläufig zu delinquentem Verhalten führen muss, kann zumindest bezweifelt werden.[5]

Wichtig festzuhalten ist die offensichtliche Erkenntnis, dass das kriminelle Verhalten der jungen Aussiedler in erster Linie mit den sozialen Verhältnissen zusammenhängt, welche wiederum – möglicherweise aber nicht zwangsläufig – mit dem Migrationsschicksal in Zusammenhang stehen. Kulturelle Andersartigkeit muss hingegen in jedem Fall als Ursache ausscheiden. Bereits Anfang der 1970er Jahre haben Untersuchungen zur Kriminalität der ersten Gastarbeitergeneration (vgl. Kaiser 1974) darauf hingewiesen, dass das Konzept des Kulturkonfliktes in dieser Hinsicht nicht greift, stattdessen aber dieselben theoretischen Variablen, die auch für die Erklärung der Kriminalität in der Bevölkerung insgesamt herangezogen werden, von Bedeutung sind. Und auch neuere Untersuchungen, wie etwa die Bielefelder Studie von Rainer Strobl und Wolfgang Kühnel, kommen zu dem Schluss, dass in der Öffentlichkeit zwar die Vorstellung weit verbreitet sei, »dass Aussiedler zu exzessivem Konsum von Alkohol neigen [...] und durch gewaltförmiges Verhalten auffallen«, sich aber gleichzeitig keine empirischen Evidenzen dafür fänden, dass Aussiedler häufiger und intensiver Alkohol konsumierten oder dass sie in Bezug auf delinquentes Verhalten auffälliger seien als einheimische Deutsche (Strobl/Kühnel 2000: 188). Nicht zuletzt deshalb sollte eine Reportage wie die des Südwestrundfunks nicht unkommentiert hingenommen werden, ist in ihr doch bereits eine Verurteilung in der Überschrift suggestiv vorweggenommen: »Kriminell und nicht integrierbar?« Es muss nicht betont werden, dass hier das Fragezeichen ein rein rhetorisches Element ist.

Kommen wir noch einmal zum Umgang mit diesem Thema im Alltag zurück und damit zu meiner eingangs gestellten Frage: Wer sieht sich wann, wo und warum als Opfer oder Täter bzw. wird so gesehen? In den Medien, so ist deutlich geworden, werden die russlanddeutschen Jugendlichen sowohl als Opfer als auch als Täter beschrie-

5 Die Jenaer Psychologen Rainer K. Silbereisen und Eva Schmitt-Rodermund kommen zu anderen Ergebnissen und widersprechen Pfeiffer eindringlich (vgl. Silbereisen et al. 1999 und Schmitt-Rodermund 1997).

ben. Eher halbherzige Versuche (wie jener der *Badischen Zeitung*), den Jugendlichen Mut zu machen, ihr Glück in den Herkunftsländern zu suchen, unterstreichen diesen Eindruck. Kulturelle Zuschreibungen hinsichtlich Gewaltbereitschaft und Suchtverhalten sprechen ihnen zudem jegliche Eigenverantwortung ab. Keine Frage, dass sich die Aussiedler selber nicht nur als Opfer der Umstände sehen, sondern auch als Opfer einer Medienkampagne. Auch die Einheimischen sehen sich als Opfer, etwa aufgrund der staatlichen Zuwanderungspolitik oder ganz konkret durch Überfälle oder Diebstähle. Ihre vermeintliche Ohnmacht gegenüber den Verhältnissen – beispielsweise zusehen zu müssen, wie die Polizei anscheinend vor Jugendlichen kapituliert –, macht sie empfänglich für Deutungen, die sie in ihrer Opferperspektive bestätigen. Ähnlich verhält es sich übrigens auch mit den Aussiedlerjugendlichen, die, zurückgeworfen auf die eigene Gruppe, es ablehnen, sich mit divergierenden Werten und Verhaltensmustern auseinanderzusetzen.

Auch die PKS schafft hier für das Alltagshandeln der Menschen nur bedingt Klarheit. Der Einzelne misst ihnen nicht selten gerade mal so viel Bedeutung bei wie den wechselnden Gesundheitsratschlägen seiner Tageszeitung: Täglich steht dort etwas Neues, das oft jedoch dem vom Vortag widerspricht. Da verlässt man sich schon lieber auf das, was man glaubt, bereits zu kennen. Deutlich wird, dass die Frage nach Opfer oder Täter nicht nur eine Frage der Perspektive ist, sondern Zuschreibungsprozessen unterworfen ist, die weniger mit der Wirklichkeit selber als vielmehr mit unseren Vorstellungen davon zu tun haben. Gerade im Zusammenhang mit der Kriminalität von jungen Spätaussiedlern zeigt sich, dass die Deutungsmuster abweichenden bzw. delinquenten Verhaltens auf Identitäts-Codes zurückgreifen, »die einerseits inklusiven Charakter haben, da sie strikte Abgrenzungen nach außen und dem ›Fremden‹ gegenüber einfordern, und die zum anderen ›exklusiv‹ wirken, weil sie nur ein Zugehörigkeitsbekenntnis gestatten – sei es ein nationales, ethnisches oder religiöses« (Kaschuba 1995: 27).

Als Kulturwissenschaftler haben wir an diesen Prozessen nicht unwesentlichen Anteil. Kultur bildete eines der ersten Codeworte für ›Selbstvergewisserungsprozesse‹ der bürgerlichen Gesellschaft. Kultur diente und dient als Interpretament sozialer Sachverhalte und Gegenstandsbedeutungen, als Deutungsmodell von ›Gesellschaft und Geschichte‹ und fungierte als kulturalistische Strategie durch die Ethni-

sierung des Sozialen. »Geschichte und Herkunft«, so Wolfgang Kaschuba, »wurden illustriert und kodiert in kulturellen Bildern von Stamm und Art, von Sitte und Brauch, von Religion und Ritual. Und dies jeweils gemäß dem zeitgenössischen Sinnstiftungsbedarf« (ebd.: 21). Das heißt, wenn wir heute darüber nachdenken, inwiefern die jugendlichen Spätaussiedler, vor dem Hintergrund ihres Migrationsschicksals, tatsächlich Opfer oder Täter sind, ihre scheinbare kulturelle Fremdheit durch Integrationsmaßnahmen überwunden werden kann oder zwangsläufig in kriminelles Verhalten münden muss, dann müssen wir vor allem auch nach den dahinter liegenden Werten, Symbolen und Bedeutungen fragen, wie sie von den jeweiligen Stichwortgebern – Politikern, Medienleuten aber auch Wissenschaftlern – festgelegt werden.

In unserem Fall zeigte sich, dass Politik, Medien und Wissenschaft Kategorien und Paradigmen aufstellen, die auf binäre Identitätskonstruktionen zurückzuführen sind und ihrer Struktur nach einem nationalstaatlichen Profil entsprechen. Dies wird besonders sinnfällig, wenn etwa Christian Pfeiffer von »deutschen Ansprüchen« und »deutschen Chancen« spricht, welche die Zugewanderten nicht haben. Zudem wird immer wieder ein statischer Kulturbegriff bemüht, der ein homogenes Ganzes impliziert, in das es sich im Interesse des gesellschaftlichen Zusammenhalts zu integrieren gelte. Dabei wissen wir doch längst, dass kulturelle Differenzen nicht nur zwischen, sondern vor allem auch innerhalb von Gesellschaften zu beobachten sind und dass sie kein Übergangsphänomen auf dem Weg zu einem noch herzustellenden oder bevorstehenden Zustand kultureller Homogenität darstellen. Denn, wie der schwedische Sozialanthropologe Ulf Hannerz anmerkt: Nicht Gleichartigkeit und Homogenität, sondern Kommunikation und Kohärenz integrieren komplexe Gesellschaften (vgl. Hannerz 1992). Daher wäre es Aufgabe der Kulturwissenschaft bzw. der Europäischen Ethnologie, hierzu beizutragen und, wie es Peter Niedermüller (2002: 35) gefordert hat, Interdependenzen und Interaktionen zwischen Gruppen und Völkern zu erforschen, um die Prozessualität von Kultur darzustellen. Denn Alltag wird durch die soziale Praxis der Menschen konstruiert und ist dementsprechend ständigen Veränderungen unterworfen. Alltag ist nicht nur ein sozialer, sondern auch ein kultureller und symbolischer Raum, in dem die Menschen ihre historischen und sozialen Erfahrungen machen und daraus ihre Handlungsstrategien ableiten. Kultur muss somit als alltägliche Praxis verstanden

werden, »als ein Ineinander von Verhaltensregeln, Repräsentationsformen und Handlungsweisen in konkreten sozialen Kontexten« (Kaschuba 1999: 107).

Wenn es uns gelingen könnte, auf diese Art und Weise als Kulturvermittler tätig zu werden, dann würden wir dazu beitragen – und hier verweise ich nochmals auf Niedermüller –,

> »dass in der heutigen mobilen und globalen Welt sich die historisch früher konstruierten Grenzen zwischen dem Eigenen und Fremden auflösen, ineinander übergehen und solcherart die alte, im nationalstaatlichen Rahmen konzipierte Frage, wer bzw. was fremd in einer Gesellschaft sei, (zumindest) aus ethnologischer Perspektive sinnlos wird« (Niedermüller 2002: 58).

Was jedoch auf der wissenschaftlichen, abstrakten Ebene greifbar und plausibel erscheint, ist nicht so einfach auf das Alltagshandeln und die soziale Wirklichkeit zu übertragen. Am Beispiel jugendlicher Spätaussiedler wurde deutlich, dass im Zweifelsfall den kulturellen Deutungsmustern vor den sozialen Erklärungsansätzen der Vorzug gegeben wird. Dies mag zum einen damit zusammenhängen, dass ganz allgemein komplexe Sachverhalte einer breiten Öffentlichkeit immer schwerer zu vermitteln sind; zum anderen zeigt es aber auch, dass es sich bei unseren vielfältigen »Befremdungen« um Abwehrreaktionen handelt, die den klassischen Konzepten nationaler und kultureller Selbstvergewisserung folgen und die nach wie vor unseren Umgang mit dem/den Fremden prägen (Kaschuba 1995: 28). Insofern können jugendliche Spätaussiedler Opfer und Täter zugleich sein: Opfer, weil sie die Abwehrreaktionen einer Gesellschaft erfahren, deren Fremdenangst und -feindlichkeit in den Konstruktionen des »Anderen« zum Ausdruck kommt; Täter, wenn sie in dem Spannungsfeld von sozialer Herkunft und Stellung sowie von kulturellen Zuschreibungsprozessen straffällig werden.

Literatur

Fetsch, Adolf (2004): »Es wurde nicht informiert, sondern Stimmung gemacht!« In: *Volk auf dem Weg* 55/1, S. 6f.

Geißler, Rainer (2003): »Gesetzestreue Arbeitsmigranten. Ein Kommentar zu Jürgen Mansel und Günter Albrecht: ›Die Ethnie des Tä-

ters als ein Prädiktor für das Anzeigeverhalten von Opfern und Zeugen‹«. In: *Soziale Welt* 54, S. 373-381.

Hannerz, Ulf (1992): *Cultural Complexity. Studies in the Social Organisation of Meaning*, New York: Columbia University Press.

Kaiser, Günther (1974): »Gastarbeiterkriminalität und ihre Erklärung als Kulturkonflikt«. In: Ansay Tugrul (Hg.), *Gastarbeiter in Gesellschaft und Recht*, München: Beck, S. 208-240.

Kaschuba, Wolfgang (1995): »Kulturalismus: Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs«. In: ders. (Hg.), *Kulturen – Identitäten – Diskurse*, Berlin: Akademie Verlag, S. 11-30.

Kaschuba, Wolfgang (1999): *Einführung in die Europäische Ethnologie*, München: C.H. Beck.

Luff, Johannes (2000): *Kriminalität von Aussiedlern. Polizeiliche Registrierungen als Hinweis auf misslungene Integration*, München: Bayerisches Landeskriminalamt.

Mansel, Jürgen/Albrecht, Günter (2003): »Die Ethnie des Täters als ein Prädiktor für das Anzeigeverhalten von Opfern und Zeugen. Die private Strafanzeige als Form der Konfliktregulierung«. In: *Soziale Welt* 54, S. 339-327.

Niedermüller, Peter (2002): »Europäische Ethnologie. Deutungen, Optionen, Alternativen«. In: Konrad Köstlin et al. (Hg.), *Die Wende als Wende? Orientierungen Europäischer Ethnologien nach 1989*, Wien: Verlag des Instituts für Europäische Ethnologie, S. 27-61.

Pfeiffer, Christian/Wetzels, Peter (1999): »Kinder und Jugendliche als Opfer und Täter«. In: *http://www.liga-kind.de.pages/pfeiwer299.htm*, Stand 14.01.2004.

Pfeiffer, Christian et al. (1998): *Ausgrenzung, Gewalt und Kriminalität im Leben junger Menschen. Kinder und Jugendliche als Opfer und Täter*, Hannover: Eigenverlag der Deutschen Vereinigung für Jugendgerichte und Jugendgerichtshilfen e.V.

Report Mainz (2003): »Kriminell und nicht integrierbar? – Russlanddeutsche in der Provinz«, Manuskript der Sendung vom 17.11.2003, In: *http://www.swr.de/report/archiv/sendungen/031117/02/frames.html*, Stand: 19.11.2003.

Schmitt-Rodermund, Eva (1997): *Akkulturation und Entwicklung. Eine Studie unter jungen Aussiedlern*, Weinheim: Beltz/PsychologieVerlagsUnion.

Silbereisen, Rainer K. et al. (Hg.) (1999): *Aussiedler in Deutschland. Akkulturation von Persönlichkeit und Verhalten*, Opladen: Leske + Budrich.

Stagl, Justin (1981): »Die Beschreibung des Fremden in der Wissenschaft«. In: Hans-Peter Dürr (Hg.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, Band 1: Beiträge aus Ethnologie und Anthropologie, Frankfurt am Main: Syndikat, S. 273-295.

Strobl, Rainer/Kühnel, Wolfgang (2000): *Dazugehörig und ausgegrenzt. Analysen zu Integrationschancen junger Aussiedler*, Weinheim/München: Juventa.

Welt, Jochen (2003): »Positive Aspekte der Zuwanderung finden in den Medien so gut wie nicht statt«. In: *http://www.news.jugendsozialarbeit.de/030610Aussmedien.htm*, Stand: 10.06.2003.

Deutsch oder fremd? Staatliche Konstruktion und soziale Realität des ›Aussiedlerseins‹

Irina Rabkov

Mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs begann die Zuwanderung von Angehörigen deutscher Minderheiten der osteuropäischen Staaten nach Deutschland. Im Gesetz über die Angelegenheiten der Vertriebenen und Flüchtlinge (BVFG) von 1953 wurden diese Deutschstämmigen als »Aussiedler« definiert und damit Vertriebenen gleichgestellt. Somit fallen Aussiedler in die Rechtskategorie »Deutscher« im Sinne des Grundgesetzes (Art. 116 GG).

Lange Zeit blieb die Gruppe der osteuropäischen Aussiedler am Rande der migrationsbezogenen Debatte in den Sozialwissenschaften sowie in Politik und Öffentlichkeit: Sie wurde relativ schnell zu einem Teil der deutschen Bevölkerung und fiel nicht durch besondere Probleme auf, die sie von der einheimischen Gesellschaft unterschieden. Erst in den 1990er Jahren wurden migrationsbedingte Probleme der Aussiedler, ihre soziale Randständigkeit und strukturelle Armut, sichtbar. Zunehmend spricht man heute von der Entstehung einer neuen Problemgruppe, die sich zwischen zwei Welten befindet und den ›Sprung‹ in die neue Gesellschaft offensichtlich nicht schafft.

Das Ziel dieses Artikels ist es, dem Ursprung der Migrationsprobleme der Aussiedler nachzuspüren und Prozesse aufzudecken, die zur Entstehung einer benachteiligten sozialen Stellung dieser Gruppe führen.[1] Zuerst wird hier auf die in der Aussiedler-Forschung etablierte Sichtweise der Entstehung von Migrationsproblemen dieser Gruppe eingegangen, um die verborgenen Risiken und Kurzschlüsse dieser Argumentationsweise aufzuzeigen. Danach wird eine alternative Perspektive auf die Herausbildung von sozial ungleichen Positionen bei

1 Dieser Artikel entstand auf der Basis des Promotionsprojekts, das von der Autorin zurzeit am Max Planck Institut für ausländisches und internationales Strafrecht in Freiburg verfolgt wird. Neben der Problematik der Entstehung von migrationsbedingten Problemen zielt dieses Projekt darauf ab, die Ursachen der Aussiedler-Kriminalität unter die Lupe zu nehmen. Das Projekt ist noch nicht abgeschlossen, und Interviews mit den vorbestraften Aussiedler-Jugendlichen befinden sich in der Auswertungsphase. Deswegen wird in diesem Artikel auf die Kriminalitätsproblematik nicht eingegangen.

Migranten vorgeschlagen, die am Beispiel der Aussiedler-Zuwanderung verdeutlicht wird.

Wie können wir Aussiedler integrieren? – Der Stand der wissenschaftlichen Debatte

Im Zentrum der Aufmerksamkeit der deutschsprachigen migrationssoziologischen Debatte stand lange Zeit die Figur des ausländischen Gastarbeiters. In dieser Debatte etablierte sich eine theoretische Perspektive, die den Ursprung der Migrationsprobleme der Gastarbeiter als gescheiterten Integrationsprozess auffasste. Auch die Aussiedler-Forschung übernahm diese Perspektive: Die Suche nach der richtigen Erklärung für eine misslungene Eingliederung der Aussiedler wurde so zu ihrem Hauptanliegen. So erklärt ein Argumentationsstrang in der Aussiedler-Forschung Integrationsmisserfolge damit, dass »Aussiedler aus einem wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Umfeld kommen, das sich oft grundlegend von den Verhältnissen unterscheidet, auf die Aussiedler in der Bundesrepublik Deutschland treffen« (Koch 1991: 19).

Die zentralistische Organisation der Politik und Wirtschaft in Osteuropa behindert Eigeninitiative und kritisches Denken und macht so den Erfolg der strukturellen oder auch sozialen Integration der Aussiedler in Deutschland mehr als fraglich:

»Da die Kenntnisse und Fähigkeiten der Aussiedler bisher durch Berufs- und Sozialisationserfahrungen in zentral gesteuerten osteuropäischen Wirtschafts- und Gesellschaftssystemen geprägt waren, bedeutet die Erlangung von Schlüsselqualifikationen [Verstehens-, Verarbeitungs- und Verhaltensmuster] für Aussiedler eine Anpassung der Qualifikationen an den hiesigen Stand moderner Technologien sowie eine Anhebung der fachlichen Qualifikationen unter Einbeziehung sozialer, motivationaler und kommunikativer Kompetenzen« (Bartz/Jahn 1996: 193).[2]

2 Unter der strukturellen Integration wird die berufliche, schulische und auch Wohnintegration verstanden. Die kulturelle Integration umfasst Sprachkenntnisse, Wertorientierungen, Alltagskultur und Verhaltensweisen. Mit der sozialen Integration sind Interaktionen mit der »Mehrheitsgesellschaft«, nachbarschaftliche Kontakte, freundschaftliche Beziehungen, Einbindung in Vereine und soziale Netzwerke gemeint.

Andere Wissenschaftler behaupten, dass der Integrationsprozess vorrangig durch »konservierte« altdeutsche Werte und Tugenden erschwert wird. Das »Deutschtum«, das Aussiedler mitbringen, »[sichert] nicht nur keine Gruppenidentität mehr, und [bietet] keine Zuflucht in der Fremde mehr, sondern [gerät] zur Fremde schlechthin« (Bade 1994: 163). Trotz einer breiten Palette von Erklärungen, sind sich die Wissenschaftler daher in einem einig: Der Ursprung einer problematischen Eingliederung liegt überwiegend im »sozialen Gepäck« der Gruppe. Kulturelle Unterschiede zwischen den Aussiedlern und Einheimischen und schlechte Sprachkenntnisse der Zuwanderer bedingen ihre soziale Isolation und rufen die Entstehung einer strukturell benachteiligten Gruppe hervor.

Bei den Jugendlichen scheinen die Aussichten auf eine reibungslose Integration noch schlechter auszufallen als bei der Elterngeneration. Ihr Integrationsprozess wird nicht nur durch die gleichen Probleme – schlechte Sprachkenntnisse, »dominante völkisch-national geprägte Einstellungen« (Wenzel 1999: 278) oder das Fehlen einer »Demokratieerziehung« (Grübl/Walter 1999: 188) – behindert, sondern zusätzlich wird die Eingliederung der oft unfreiwillig mitgenommenen Aussiedler-Jugendlichen durch ihren mangelnden Integrationswillen erschwert. So stellt beispielsweise Süss fest:

> »Für eine produktive Integration und die psychische Dynamik sind der Erwartungs- und der Motivationshorizont entscheidend. Sie bestimmen die Einstellung zum Eingliederungsprozess [...]. Da sich die jungen Aussiedler meist mit dem Herkunftsland identifizieren und sich als Angehörige ihres Staates fühlen, da zur Bundesrepublik kaum Beziehungen und Bindungen bestehen, sind sie meistens in keiner Weise zur Umsiedlung motiviert« (Süss 1995: 132).

Die Risiken der Integrationsforschung

Das Integrationsparadigma der Aussiedler-Forschung ist mit Risiken verbunden, die ihre Aussagekraft in Frage stellen. Das erste Risiko besteht in der Einseitigkeit sowohl bei der Beschreibung von sozialen Prozessen als auch bei den Versuchen, den Ursprung sozialer Probleme zu definieren. Dieser Bias der Integrationsforschung kommt darin zum Ausdruck, dass sie Migranten zu alleinigen Akteuren des Integrationsprozesses und zur einzigen Ursache für Integrationsmisserfolge macht. Migranten werden als »natürliche Träger« des Integrationspro-

zesses behandelt und »in ihren individuellen Handlungen erfasst« (Ackermann 1990: 24).

Bedingt wird die Einseitigkeit der Integrationsforschung dadurch, dass sie eine Gesellschaft als System begreift, das durch zwei Dimensionen – Kultur und Struktur – konstituiert wird und sich ursprünglich im Gleichgewichts- bzw. integrierten Zustand befindet. Migranten, die weder in die Struktur noch in die Kultur des aufnehmenden Systems integriert sind, lösen Systemspannungen aus und stoßen das System aus dem Gleichgewichtszustand. Allerdings sieht das Integrationsparadigma vor, dass das System wieder in den Gleichgewichtszustand zurückkehren kann, sobald sich die Migranten in seine beiden Dimensionen integriert haben. Da mitgebrachte kulturelle Techniken als Haupthindernis des Integrationsprozesses der Aussiedler betrachtet werden, hängt der Erfolg ihres Integrationsprozesses vor allem davon ab, ob es ihnen gelingt, sich von diesem »störenden« kulturellen Gepäck zu trennen. Trotz der Bemühungen der Aussiedler-Forschung, den Integrationsprozess als Prozess »interkulturellen Lernens« oder »kultureller Bereicherung« zu definieren und somit auch die einheimische Gesellschaft zum aktiven Teilnehmer am Integrationsprozess zu machen (vgl. z.B. Althammer/Kossolapow 1992), liegt es an der unausweichlichen Einseitigkeit des Integrationsparadigmas, dass die Aufnahmegesellschaft eine bloße Rahmenbedingung bleibt, die den *Integrationsprozess der Migranten* begünstigen oder hemmen mag, oder eine Vergleichsfolie abgibt, an der die Migranten gemessen werden.

Es wird hier aber die Meinung vertreten, dass mit dem Integrationsparadigma der soziale Ursprung von Prozessen und Phänomenen ausgeklammert bleibt und die sozialen Mechanismen außer Acht gelassen werden, durch welche soziale Probleme entstehen und kulturelle Grenzen errichtet werden. Diese theoretische Perspektive »remain[s] incapable of identifying the *social relations* which lie behind emigration« (Bertaux-Wiame 1981: 251) und reduziert die Vielseitigkeit des Phänomens Migration auf eine Kausalerklärung, in der aus Kulturunterschieden zwangsläufig Migrationsprobleme erwachsen.

Das zweite Risiko des Integrationsparadigmas besteht in der Homogenisierung gesellschaftlicher Gruppen (vgl. Baraulina 1999). Die Homogenisierung sowohl der Migrantengruppe als auch der Gruppe der Einheimischen ist insofern im Integrationsparadigma angelegt, als es die Charakteristika der Struktur oder Kultur eines Systems auf die hierin integrierten Individuen überträgt. Da die Struktur und Kultur der Herkunftsländer der Aussiedler sich von der Struktur und Kultur

der Bundesrepublik unterscheiden, kommt man zu dem Schluss, dass »*ihre* [der Aussiedler] nationale Identität nicht mehr die *unsere* ist« (Malchow/Tayebi/Brand 1990: 7). Die Homogenisierung gesellschaftlicher Gruppen führt zur Reduzierung der Identität sowie zur Verallgemeinerung individueller Erfahrungen, Verhaltensweisen und Handlungsmuster. Sie ist gar gefährlich, weil sie unausweichlich Etikettierungen vornimmt, indem sie einen Zusammenhang zwischen Herkunft und bestimmten Fähigkeiten und Eigenschaften herstellt.[3]

Migrationssoziologie jenseits des Integrationsparadigmas

Wie die dargestellten Risiken der Integrationsforschung verdeutlichen, besteht ein dringender Bedarf an einer anderen theoretischen Perspektive zur Erforschung der Entstehung migrationsbedingter Probleme. Als Alternative wird hier ein Ansatz vorgeschlagen, den Norbert Elias und John Scotson in ihrer Untersuchung »Etablierte und Außenseiter« (1993) entwickelt haben. Aufgrund der Besonderheiten des von ihnen untersuchten Beispiels[4] formulierten sie die These, dass die migrationsbedingten sozialen Ungleichheiten nicht durch kulturelle oder ethnische Andersartigkeit hergestellt werden, sondern durch die Art der Verflechtung, die Menschen miteinander bilden, also durch Figurationen menschlicher Beziehungen bedingt sind.

Den Kern jeder Figuration bildet ein Spannungsgleichgewicht, »das Hin und Her einer Machtbalance, die sich bald mehr der einen, bald mehr der anderen Seite zuneigt. Fluktuierende Machtbalancen dieser Art gehören zu den Struktureigentümlichkeiten jedes Figurationsstromes« (Elias 1970: 143). Ob die Machtdifferenziale groß oder klein sind, Machtbalancen sind überall dort vorhanden, wo eine funk-

3 So typisiert z.B. Lüttinger (1989) die Identitäten von Migrantengruppen nach Herkunftsländern und leitet daraus das Ausmaß der Integrationsfähigkeit ab.

4 Die Gemeinde, die von N. Elias und seinem Mitarbeiter untersucht wurde, ist ein seltener Idealfall: Die beiden Gruppen unterschieden sich weder im Hinblick auf Nationalität, Rasse oder ethnische Herkunft, noch war eine Konkurrenz um Arbeitsplätze zu beobachten, weil die Zugezogenen zusammen mit ihrer Fabrik in der neuen Gegend angesiedelt wurden. Trotzdem konnte man seitens der Alteingesessenen eine deutlich abweisende Haltung gegenüber den Zugezogenen feststellen.

tionale Interdependenz zwischen Menschen besteht. Wenn aber jede Figuration durch eine Machtbalance gekennzeichnet ist, besteht eine Struktureigentümlichkeit der Figuration darin, dass die Gruppen um die Macht(quellen) miteinander kämpfen, wobei die stärkere Gruppe diese behalten, die schwächere diese hingegen für sich erkämpfen will. Hierbei werden von den Machtstärkeren Mechanismen in Gang gesetzt, die die Gruppe der Machtschwächeren in die Position der Außenseiter drängen. Die Ausgrenzungsmechanismen stellen eine Regelmäßigkeit einer Etablierten-Außenseiter-Figuration dar, eine Regelmäßigkeit, die von der Frage des Gut- oder Schlechtseins abgelöst ist und unabhängig von den kulturellen Charakteristiken der Machtschwächeren oder von der Böswilligkeit oder Fremdenfeindlichkeit der Machtstärkeren funktioniert:

»Einmal zusammengeworfen, waren sie in einer Konfliktsituation gefangen, die keine der beiden Seiten zu steuern vermochte [...]. Man kann Varianten derselben Grundfiguration, Zusammenstöße zwischen den Gruppen von Neuankömmlingen, Zuwanderern, Ausländern und Gruppen von Alteingesessenen überall auf der Welt entdecken« (Elias/Scotson 1993: 246-247).[5]

Der Figurationsansatz von Elias bietet der Migrationsforschung einen Ausgangspunkt, der es möglich macht, die Entstehung von sozialen Problemen und Ungleichheiten in einem neuen Licht zu sehen. Die entsprechende Perspektive lässt sich in folgender These zusammenfassen:

Die Entstehung einer sozial randständigen Position resultiert aus Ausschließungsprozessen infolge von Machtverhältnissen, die Bestandteil eines jeden sozialen Beziehungsgeflechtes sind.

5 Der Ausgrenzungsmechanismus, der in diesem Ansatz beschrieben wird, ist die stigmatisierende Definitionsarbeit, die sich in der Etikettierung der Zugezogenen als Fremde mit kulturellen Defiziten, als ›Menschen nicht wie wir‹ niederschlägt: »In allen Gesellschaften verfügen die meisten Menschen über einen Fundus an Ausdrücken, die andere Gruppen stigmatisieren und die nur im Zusammenhang bestimmter Etablierten-Außenseiter-Beziehungen einen Sinn haben« (Elias/Scotson 1993: 20).

Grenzüberschreitende Migration und Nationalstaat: Die Analyse einer Figuration

Vor dem Hintergrund dieser theoretischen Grundüberlegungen verschiebt sich der Fokus der Untersuchung auf die Mechanismen, die die Entstehung der Migration als soziales Phänomen bedingen und die soziale Position einer Gruppe konstruieren. Figurationale Beziehungen zwischen einem Nationalstaat und der transnationalen Migration sowie nationalstaatliche Mechanismen der Bearbeitung von Migrationsbewegungen stehen dabei im Zentrum des Forschungsinteresses. Dieses Interesse ist dadurch zu begründen, dass der Nationalstaat ein territorial begrenztes politisches Gebilde ist, dessen Machtausübung davon abhängt, ob die Grenzlinie zwischen dem Eigenen und dem Fremden, d.h. zwischen den Staatsbürgern und den Nicht-Staatsbürgern, aufrechterhalten werden kann. Denn die Grundlage der nationalstaatlichen Machtausübung beruht auf der Loyalität der Wohnbevölkerung gegenüber kollektiv bindenden Entscheidungen dieses Staates. Der Staat kann allerdings nur dann von der Loyalität seiner Wohnbevölkerung ausgehen, wenn sie aus seinen ›eigenen‹ Staatsbürgern besteht, wenn also die Zugehörigkeit zu einer *nationalen* Gemeinschaft mit der Zugehörigkeit zur *territorialen* Gemeinschaft kongruent ist. Diese Loyalitätserwartung basiert auf der Annahme, dass Staatsbürger der nationalen Gemeinschaft angehören, die durch eine nationale, staatlich geprägte Identität – mit geteilten Überzeugungen und Praktiken – gekennzeichnet ist: »Der Staatsbügerstatus setzt eine Bindung [...] voraus, ein unmittelbares Gefühl der Mitgliedschaft in einer Gesellschaft auf der Grundlage der Loyalität gegenüber einer Kultur, die von allen geteilt wird« (Marshall 1992: 62). Seinerseits belohnt der Staat die Loyalität seiner Staatsbürger mit exklusiven sozialen, politischen und bürgerlichen Rechten, die allen sich auf dem Staatsgebiet aufhaltenden Staatsbürgern im gleichen Maße zugänglich sind (vgl. ebd.). Aus diesem Grund ist es für Nationalstaaten von existenzieller Bedeutung, das Eigene vom Fremden zu unterscheiden, was eine ›zwangsläufige‹ Ausgrenzung des Fremden hervorruft. Die Migrationspolitik eines Nationalstaates, also seine spezifischen Praktiken und Traditionen im Umgang mit Migranten, ist ein wichtiges Feld, in dem diese Grenzen gezogen werden.

Die stabile Kongruenz der nationalen und territorialen Mitgliedschaftsformen geriet mit den massiven Migrationsbewegungen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ins Wanken. Internationale Struk-

turen und Netzwerke, die manche staatsbürgerlichen Rechte als Menschenrechte postulierten, öffneten den für eine befristete Zeit von westeuropäischen Ländern angeworbenen Gastarbeitern den Zugang zu sozialen, bürgerlichen und teilweise auch politischen Rechten.[6] Diese internationalen Strukturen sorgten dafür, dass Migranten unbefristete Aufenthaltserlaubnisse bekamen und sich fest in der territorialen Gemeinschaft des Gastlandes verankern konnten.

Die Folgen dieses Prozesses – die zunehmende Heterogenisierung kultureller Identitäten und der Glaubensverlust der Staatsbürger an die Exklusivität der nationalen Zugehörigkeit – sind fatal für die Stabilität der nationalstaatlichen Machtausübung, weil dadurch die Grundlagen der Loyalitätserwartung an die Wohnbevölkerung unterminiert werden. Deswegen ist der Nationalstaat ›gezwungen‹, die Migrationsbewegungen abzuwehren und Migranten auszugrenzen. In der Analyse der figurationalen Beziehungen zwischen dem Nationalstaat und einer transnationalen Migration drängt sich daher die Frage auf, mittels welcher Mechanismen der Nationalstaat eine Grenzlinie zwischen den Zugehörigen und Nicht-Zugehörigen ziehen und eine Differenzierung zwischen seinen Staatsbürgern und den Fremden sozial konsequent vornehmen kann.[7]

Hier wird die Meinung vertreten, dass der Nationalstaat immer noch eine Unterscheidung zwischen den Staatsbürgern und Nicht-Staatsbürgern entlang seines Zugehörigkeitskonzepts vornimmt und diese anhand folgender Mechanismen sozial bedeutsam macht: erstens der medialen Debatte, zweitens der Aufnahmepolitik und schließlich drittens der Ausgestaltung des Zugangs zu sozialen Rechten.

Mediale Debatte

Die Massenmedien werden zur Tribüne für Politiker, die in Sachen Zuwanderung Entscheidungen fällen und legitimieren, oder für Sozial- oder Verwaltungsarbeiter, die im Rahmen dieser politischen Entschei-

6 So erhielten Migranten in Schweden, Dänemark oder den Niederlanden das Recht auf Teilnahme an Lokal- und Regionalwahlen.

7 Das Phänomen der Gastarbeitermigration ließ einige Wissenschaftler sogar zu dem Schluss kommen, die nationale Staatsbürgerschaft sei ein absterbendes Konzept, das allmählich durch neue Mitgliedschaftsmodelle – »postnational citizenship« (Soysal 1994), »neo-national citizenship« (Feldblum 1998) oder »transnational citizenship« (Marko 1996) – abgelöst werde.

dungen Migranten betreuen und verwalten. Andererseits fungieren die Medien selbst als Diskursproduzenten. Die Aktivitäten und Sichtweisen der Zuständigen animieren das Interesse der Medien an bestimmten Aspekten einer Zuwanderungsbewegung, die dann zu Themen für eigene Kommentare, Reportagen und Hintergrundberichte von Journalisten werden.

Das Interesse an der medialen Debatte als Mechanismus der Unterscheidung zwischen den Zugehörigen und Nicht-Zugehörigen wird durch die Annahme begründet, dass die rechtlich festgelegte Aufteilung in Staatsbürger und Nicht-Staatsbürger erst dann soziale Bedeutung erlangt, wenn sie für die Öffentlichkeit sichtbar wird. Die mediale Thematisierung eines Migrantenzuzugs schafft unser Vorwissen, wer Migranten sind, was sie hier tun und warum sie hierher ziehen. »Was wir über unsere Gesellschaft, ja über die Welt, in der wir leben, wissen, wissen wir durch die Massenmedien« – so lautet der erste Satz in Niklas Luhmanns »Die Realität der Massenmedien« (1996: 9). Somit haben die Medien prägenden Einfluss darauf, ob Migranten in der Gesellschaft als »Familienzusammenführung« oder »misslungene Integration«, als »Deutsche wie du und ich« oder »Wirtschaftsflüchtlinge« präsent sind, und tragen so maßgeblich zur Konstruktion von sozialen Gruppen und zur Herausbildung von sozialen Stellungen bei.

Aufnahmepolitik

Der zweite Mechanismus, der den Unterschied zwischen den Staatsbürgern und den Fremden zum Ausdruck bringt, ist das Aufnahmeverhalten eines Staates in Bezug auf die Überschreitung seiner Grenzen. Grundsätzlich steht es den Staatsbürgern frei, jeder Zeit in das Gebiet ›ihres‹ Staates einzureisen, es zu verlassen oder sich innerhalb des Gebietes frei zu bewegen. Es kann aber nicht bestritten werden, dass auch Migranten zunehmend das Recht genießen, in das Gebiet eines fremden Nationalstaates einzureisen und sich dort niederzulassen. Zunehmend überqueren sie – auch gegen den Willen des Nationalstaates – seine Grenzen. So besagen internationales Recht und normative Vorstellungen des Nationalstaates selbst, dass bei Gefahr für Leib und Leben der einzelne Staat sein Recht auf Personenausschluss nicht wahrnehmen darf. Genauso wenig kann der Nationalstaat seine Grenzen für Familienangehörige der auf dem Staatsgebiet lebenden Ausländer schließen. Folglich besteht der Unterschied zwischen den Fremden und den Bürgern in einem Staat nicht darin, ob sie grundsätzlich die Möglichkeit zur Einreise und zur Niederlassung auf dem

Staatsgebiet haben. Eher kommt dieser Unterschied darin zum Ausdruck, dass im Falle der Migration der Staat immer noch über ein Arsenal von Maßnahmen verfügt (wie z.B. Quoten, Selektionsverfahren), die den Fluss der Fremden über seine Grenzen, wenn nicht grundsätzlich abwehren, so doch zumindest steuern, verlangsamen oder bremsen können.

Zugang zu sozialen Rechten

Zuletzt wird hier die wohlfahrtsstaatliche Inklusion der Migranten als ein weiterer Mechanismus der Konstruktion von Biografien analysiert: Worin besteht der Unterschied zwischen den Biografien von Staatsbürgern und Migranten in Zeiten, die durch einen wesentlichen Ausgleich der Ansprüche von Staatsbürgern und Nicht-Staatsbürgern gekennzeichnet sind?

Migrantenbiografien stellen eine Abweichung von den »institutionalisierten«, d.h. durch die Einbindung in wohlfahrtsstaatliche Institutionen geformten und kanalisierten Lebensläufen der Staatsbürger dar (Bommes 2001). Im Vergleich zu Staatsbürgern, die im Laufe ihrer Biografien die durch den Wohlfahrtsstaat offerierten Chancen akkumuliert haben, verfügen Migranten in jeder Lebensphase über weniger ›Startkapital‹, um den Anschluss an soziale Rechte erfolgreich zu gestalten.[8] Ob es Migranten gelingt, die fehlenden Elemente ihrer Biografien nachzuholen, den erfolgreichen Anschluss an grundsätzlich zugängliche Rechte zu erreichen und somit ihre Biografien an die der Staatsbürger anzugleichen, hängt in hohem Maße davon ab, ob der Staat diesen Anschluss fördert, hemmt oder der Verantwortung der

8 In einem Lebenslauf sind drei Phasen zu unterscheiden: Kindheit/Jugend, Erwachsenenphase und Rentenalter. Zentral hierfür sind Ausbildungsinstitutionen (Kindheit und Jugend), Arbeitsmarkt (Erwachsenenphase) und sozialstaatliche Einrichtungen (Alter). Die Entwertung einer Migrantenbiografie kommt dadurch zum Ausdruck, dass z.B. die Schulbiografien von Migrantenkindern als ›nicht passend‹ angesehen werden, weil ihre Sozialisationsverläufe oder kulturellen und linguistischen Voraussetzungen den Erwartungen widersprechen. Im Arbeitsleben verfügen Migranten nicht über formal anerkannte Ausbildungs- oder Erwerbsbiografien, so dass ihr Anschluss an den Arbeitsmarkt erschwert wird. Im Rentenalter sind Migranten mit höherer Wahrscheinlichkeit auf staatliche Unterstützungen angewiesen, weil sie im Aufnahmestaat nicht ihr ganzes Arbeitsleben lang Rentenbeiträge eingezahlt haben (vgl. Bommes 2001).

Migranten selbst überlässt. Von Interesse ist somit nicht die ›Quantität‹ der legitimen Ansprüche von Migranten, sondern die ›Qualität‹ der staatlichen Ausgestaltung des Anschlusses von Migranten an diese Rechte.

Im Folgenden versuche ich entlang der dargestellten Mechanismen dem Verlauf der Aussiedler-Zuwanderung nachzuspüren und zu verdeutlichen, welche Folgen die staatliche Differenzierung in das Eigene und das Fremde für die Konstruktion der sozialen Stellung dieser Gruppe hat. Es erweist sich dabei als notwendig, den Untersuchungszeitraum in zwei Zeitperioden einzuteilen: Die erste bezieht sich auf den Zeitraum ab Ende des Zweiten Weltkrieges bis 1987 und die zweite auf den Zeitraum von 1988 bis zur Gegenwart.

Aussiedler-Zuwanderung bis Ende der 1980er Jahre: »Als Deutsche unter Deutschen leben«

Der Gründungsprozess des westdeutschen Staates nach dem Zweiten Weltkrieg verlief unter Bedingungen, die eine abstammungsgebundene Definition der Zugehörigkeit zur nationalen deutschen Gemeinschaft förderten und halfen, einen nationalen Mythos entlang ethnisch-kultureller Gleichheit zu konstruieren. Einer der Gründe dafür war das durch die Teilung bedingte Streben nach der deutschen Wiedervereinigung: Nach dem Zweiten Weltkrieg verfestigte sich in der Bundesrepublik das Postulat des Fortbestehens des Deutschen Reiches. Ausgehend von dieser Auffassung wurde die weitere Existenz einer einheitlichen deutschen Nation behauptet, die alle Staatsangehörigen des ehemaligen Deutschen Reiches nach dem Stand vom 12. Dezember 1937 umfasste. Die Idee der deutschen Nation als kulturelle, sprachliche und ethnische Einheit (Delf 1993: 4) diente als Mittel zur »Überwölbung der Teilung Deutschlands« (Lepsius 1981: 444):

> »Because of the destruction of their territorial integrity, the West Germans retained what was in effect a notion of a ›Volksgemeinschaft‹: a homogenous, ethnically and culturally defined community, or a nation consisting of those with ethnic origins, common language and culture. […] The implicit assumption that an ethnic German nation could be clearly defined, and that it should be gathered together in a homogenous area of territorial settlement under a common political framework, remained a constant, unexamined but underlying guiding force throughout the post-war era« (Fullbrook 1996: 101).

Die Anwendung des Kriteriums ethnischer Abstammung war zudem durch die Vertreibungen von Angehörigen deutscher Minderheiten in Osteuropa motiviert. Die Bundesrepublik sah sich als Alleinvertreterin deutscher Interessen dazu verpflichtet, hinsichtlich des Rechtsstatus der Menschen, die aufgrund ihrer deutschen Volkszugehörigkeit ihre Heimat verloren hatten, eine verbindliche Regelung zu finden. Im Grunde genommen waren die abstammungsgebundene Definition der Zugehörigkeit und das ethnisch fundierte Solidaritätsgefühl

> »a direct result of Stalin's and the Allies' use of ›deutsche Volkszugehörigkeit‹ as the determining factor of the deportation in 1941 and expulsion in 1945. Thus, to include all those who had been affected by these policies toward ethnic Germans, it was entirely logical and the best possible solution to use the same terminology in the legislation reacting to these events« (Klepowski von Koppenfels 2001: 97).

Art. 116 GG definierte diese Vertriebenen deutscher Volkszugehörigkeit als Deutsche und stellte sie den deutschen Staatsangehörigen gleich. Die Frage, wer als Vertriebener deutscher Volkszugehörigkeit anerkannt werden konnte, wurde durch das bereits erwähnte Gesetz über Angelegenheiten von Vertriebenen und Flüchtlingen (BVFG) geregelt. Aussiedler wurden als eine Gruppe von Vertriebenen in dieses Gesetz aufgenommen, da sie, so die Annahme, trotz abgeschlossener Vertreibungsmaßnahmen unter dem fortbestehenden Vertreibungsdruck litten.[9]

Obwohl in der politischen Debatte Ende der 1950er Jahre immer öfter die Meinung vertreten wurde, dass das Beibehalten der Rechtsfigur des Deutschen ohne deutsche Staatsangehörigkeit mit erfolgreich abgeschlossener Integration der Vertriebenen nicht mehr nötig war (Lüttinger 1989: 12), bestand ein weiterer Grund, diesen Status beizubehalten: Er diente als Waffe in der Auseinandersetzung zwischen Ost und West. Für diese Annahme spricht, dass sich die Festlegung der Aussiedlungsgebiete ausschließlich auf Länder unter kommunistischer

9 Im ersten Entwurf zum BVFG wurden Aussiedler nicht erwähnt. Zunächst unterschied man zwischen Vertriebenen, Heimatvertriebenen und Sowjetzonenflüchtlingen. Erst nach einem entsprechenden Hinweis des Ausschusses für Heimatvertriebene wurde diese Gruppe im zweiten Entwurf in § 1 Abs. 2 Nr. 3 genannt.

Regierung bezog.[10] Der Kalte Krieg wurde somit zu einer wichtigen Ressource, welche die Konstruktion des nationalen Mythos entlang des Kriteriums gleicher ethnischer Abstammung unüberwindbar machte.[11]

Entsprechend ihrem Rechtstatus wurden Aussiedler in der medialen Debatte lange Zeit so gut wie ausschließlich als »Deutsche wie du und ich« (Spiegel 14.12.1970) beschrieben.[12] Die mediale Darstellung erweckte den Eindruck, dass es sich um Menschen handele, die sich kaum von der hiesigen Bevölkerung unterscheiden: Sie sind ›persons next door‹, die nur auf der anderen Seite der Grenze wohnen:

> »[H]ier [in einer deutschen Siedlung in Kasachstan] wohnen Sowjetbürger, die Schulz oder Weinberger heißen, sich auf Schwäbisch oder Hessisch unterhalten und Sonntag nachmittags zum Kaffee Streuselkuchen essen – Angehörige der deutschen Minderheit in der UdSSR« (Spiegel 25.10.1982).

Nicht angezweifelt wurde auch, dass Aussiedler durch den Wunsch, dem Assimilationsdruck der osteuropäischen Regime zu entfliehen

10 Als Aussiedlungsgebiete wurden folgende Länder und Regionen definiert: unter fremder Verwaltung stehende deutsche Ostgebiete, Danzig, Estland, Lettland, Litauen, die Sowjetunion, Polen, die Tschechoslowakei, Ungarn, Rumänien, Bulgarien, Jugoslawien und Albanien. In der Fassung von 1957 wurde diese Liste durch die Volksrepublik China ergänzt.

11 Auch das Streben nach der Wiedervereinigung Deutschlands wurde im Wesentlichen durch den Kalten Krieg bedingt. Einige Wissenschaftler behaupten sogar, wäre der Kalte Krieg nicht gewesen und hätte die DDR nicht dem sowjetisch regierten Ostblock angehört, hätte sich die Frage der deutschen nationalen und staatlichen Einheit völlig anders stellen können (vgl. z.B. Jesse 1999: 13). Das Bestehen auf einem dem Staat vorausgehenden und seinen Zusammenbruch überdauernden Volk erwies sich als »nützliches Instrument im antikommunistischen Kampf gegen die Legitimität der DDR« (Hoffmann 1993: 40f.).

12 Die Medienanalyse umfasste folgende Zeitungen und Zeitschriften: *Badische Zeitung* (BZ), *Frankfurter Allgemeine* (FAZ), *Süddeutsche Zeitung* (SZ) und *Der Spiegel*. Diese Auswahl sollte die Bandbreite der Berichterstattung sowie auch die Differenziertheit von Printmedien der wichtigsten politischen Couleurs erfassen. Da der Zugang zu Archiven bis 1970 kaum möglich war, wurden in die Medienanalyse die Jahrgänge von 1970 bis 2002 einbezogen. Insgesamt konnten 974 Artikel erhoben und ausgewertet werden.

und endlich als Deutsche unter Deutschen zu leben, zum Verlassen ihrer Heimatländer bewegt wurden:

»Die Tatsache, dass sie keine Möglichkeit hatten, in ihrer Sprache und in ihrem Kulturkreis zu leben, und dass die Bonner Regierung nicht in der Lage war, einen Minderheiten-Status auszuhandeln, der unseren Landsleuten das Leben auf heimatlichem Boden erträglich gemacht hätte, sind doch der eigentliche Grund, weshalb sie sich aus ihrer Heimat vertrieben sehen« (FAZ 11.10.1977).

Im Gegensatz zur abwehrenden Haltung jedes Nationalstaates bei der Einreise von Zuwanderern, betrieb die Bundesregierung im Falle der ›Landsleute‹ aus Osteuropa eine inkludierende Aufnahmepolitik und bemühte sich, möglichst viele Deutschstämmige ins Land zu holen. Die einzige Möglichkeit, in den Zeiten geschlossener Grenzen osteuropäische Länder zu verlassen, war die Familienzusammenführung. Schon in den 1950er Jahren schloss die Bundesregierung daher eine Reihe von entsprechenden Verträgen mit einigen osteuropäischen Ländern ab.[13]

Die Konzipierung der Aufnahmepolitik als Familienzusammenführung spielte eine nicht unwesentliche Rolle dabei, dass Aussiedler-Zuwanderung auf der medialen Oberfläche nicht als ein Migrantenzuzug thematisiert, sondern als Heimkehr der Deutschen, als eine »Rückwanderung über Generationen hinweg« (Bade 1994), sichtbar wurde:

»Sie kommen im Sonderzug (auf den sie jahrelang gewartet haben), mit Kind und Kindeskind [...]. Sie sind die letzten aus dem Osten: Nachzügler jener durch Deutschlands Krieg und Deutschlands Niederlage bedingten Völkerwanderung, die mit der Massen-Vertreibung von zwölf Millionen Ostdeutschen im Jahre 1945 begann und nun unter dem versöhnlichen Stichwort ›Familienzusammenführung‹ endet« (Spiegel 06.12.1971).[14]

13 So z.B. mit der Tschechoslowakei (1950) sowie mit der Sowjetunion (1959). Mit der Volksrepublik Polen wurden mehrere Verträge abgeschlossen.

14 Die Schließung der Grenzen zwischen Ost und West war eine wichtige Voraussetzung dafür, dass die Aufnahme der Aussiedler als Familienzusammenführung gestaltet werden konnte. Die Aufnahme der osteuropäischen Deutschstämmigen benötigte keine zusätzlichen Migrationskontroll-

Das größte Hindernis auf dem Weg zum begehrten Vertriebenenstatus bestand offensichtlich darin, von den Behörden der Herkunftsregionen eine Ausreisegenehmigung zu erhalten. Wer mit einer solchen Genehmigung in das Bundesgebiet einreisen konnte, hatte auch sehr gute Chancen, als Vertriebener deutscher Volkszugehörigkeit anerkannt zu werden, denn das Anerkennungsverfahren war mehr als großzügig angelegt: Zum einen brauchte man nicht individuell zu beweisen, dass man immer noch unter dem fortbestehenden Vertreibungsdruck litt – der Vertreibungsdruck war regelmäßig als wesentliche Ursache für das Verlassen des Aussiedlungsgebietes zu unterstellen und nicht besonders zu prüfen. Wenn die einzelnen Ausweisbewerber von der Vertreibung und dem Vertreibungsdruck verschont geblieben waren, so war dies auf »Planlosigkeit und Inkonsistenz« (Schwab 1989: 130) der Regierungen in den osteuropäischen Ländern zurückzuführen. Zum anderen kann auch die Prozedur der Festlegung der deutschen Volkszugehörigkeit kaum als ein restriktives Selektionsverfahren bezeichnet werden. Um als deutscher Volkszugehöriger anerkannt zu werden, musste man beweisen, dass man ein Bekenntnis zum deutschen Volkstum abgelegt hat, und dieses Bekenntnis durch weitere objektive Merkmale, wie z.B. Sprache, Kultur oder Erziehung, bestätigen. Die Kandidaten, die zum maßgebenden Stichtag noch nicht den 16. Geburtstag erreicht hatten und deswegen bekenntnisunfähig waren (sog. Frühgeborene) oder noch gar nicht geboren waren (sog. Spätgeborene), brauchten kein eigenes Bekenntnis abzulegen, sondern konnten sich auf das ihrer Vorfahren berufen. Konnte das Bekenntnis festgestellt oder seine Überlieferung vermutet werden, reichte nur ein objektives Merkmal für die Festlegung der deutschen Volkszugehörigkeit aus, z.B. die Abstammung (vgl. Ruhmann 1994).[15]

und Steuerungsmechanismen: Die meisten Aussiedler konnten nur in einer geregelten Familienzusammenführung einreisen und kamen automatisch in Grenzübergangslager (vgl. Baraulina 2003).

15 In der Regel ging man bei den Ausweisbewerbern aus rein deutschen Familien von der Bekenntnisüberlieferung aus. Bei den Ausweisbewerbern aus ethnisch gemischten Ehen konnte die Überlieferung nicht angenommen werden, weil die Prägung durch ein anderes Volkstum nicht auszuschließen war. In diesen Fällen mussten weitere objektive Bestätigungsmerkmale, z.B. die Sprache, einbezogen werden. Allerdings waren Anforderungen an Sprachkenntnisse wegen des angenommenen Assimilationsdrucks in Osteuropa minimal (Klepowski von Koppenfels 2001).

Trotz ihrer unbestrittenen Zugehörigkeit zur deutschen Nation hatten und haben Aussiedler, wie fast alle Migranten, geringe Chancen auf eine erfolgreiche Biografie in der neuen Heimat. Die Anerkennung als Vertriebene deutscher Volkszugehörigkeit nach dem Bundesvertriebenengesetz (BVFG) brachte ihnen einige finanzielle Vergünstigungen und diverse Eingliederungsmaßnahmen, deren Ziel es war, soziale Unterschiede zwischen ihnen und der einheimischen Bevölkerung zu beseitigen und ihre bisherigen Biografien zu »reparieren« (Bommes 2001).

Motiviert durch die Idee der Solidarität des deutschen Volkes, wurde in der Nachkriegszeit eine »Als-ob-Situation« geschaffen:

> »Aussiedler, die bis zum Ende der 1980er Jahre einwanderten, wurden in einer Weise behandelt, als ob sie ihr gesamtes Leben in Deutschland verbracht hätten, d.h. als ob sie biographisch eine Geschichte von Inklusionen akkumuliert hätten, die weitere soziale Inklusionen ermöglichten« (Bommes 2001: 19; vgl. Mirimovitsch 2003).

Die Zuschreibung und Substitution fehlender biografischer Elemente war einer der Gründe, warum migrationsbedingte Probleme der Aussiedler im medialen Diskurs lange Zeit selten thematisiert wurden und am Rande der aussiedlerbezogenen Debatte blieben. Unzweifelhaft ist aber auch, dass die geringe mediale Präsenz von Integrationsschwierigkeiten der Aussiedler auf politische Bemühungen zurückzuführen ist, die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit nicht auf Defizite wie bspw. mangelnde Sprachkenntnisse oder kulturelle Unterschiede zu lenken: Solange die Zugehörigkeit der Aussiedler nicht bestritten wurde, »there [was not] any desire to identify features which might form the basis for in-group and out-group formation« (Fullbrook 1996: 92).

Im Großen und Ganzen wurde der Integrationsprozess der osteuropäischen Aussiedler als relativ problemlos eingeschätzt und als mustergültig gefeiert (vgl. z.B. FAZ 25.08.1995; SZ 4.01.1978; BZ 30.04.1971). Wenn doch einmal Integrationsschwierigkeiten auf der medialen Oberfläche auftauchten (vgl. Spiegel 13.10.1975; BZ 5.04. 1973), ging man offensichtlich davon aus, dass die grundlegende Nähe der Aussiedler zur deutschen Gesellschaft sie mit einer Integrationsfähigkeit versehen musste, die die Überwindung von anfänglichen und

gewissermaßen selbstverständlichen Problemen fördern würde (vgl. z.B. Spiegel 13.10.1975).[16]

Aussiedler-Zuwanderung ab Ende der 1980er Jahre: »Ganz andere Aussiedler als früher kommen nun ...«[17]

Das Entfallen der Ausreisebeschränkungen in den osteuropäischen Ländern Ende der 1980er Jahre führte zu einem drastischen Anstieg der Aussiedler-Zahlen. Bundeskanzler Helmut Kohl rief die Bevölkerung auf, den Zuzug der Aussiedler als nationale Aufgabe zu sehen:

»Liebe Freunde, mit besonderem Nachdruck setzen wir uns dafür ein, dass sich die Lage der in Mittel-, Ost- und Südosteuropa lebenden Deutschen verbessert. Sie müssen auch, wenn sie wollen, zu uns ausreisen können. [...] Mein Wunsch ist, dass wir diese Landsleute mit offenen Armen empfangen« (Spiegel 15.08.1988).

Allerdings stieß dieser Aufruf in den Kommunen auf wenig Gegenliebe. Die Stadtkassen verfügten nicht über das nötige Geld, um eine zahlenmäßig enorm angewachsene Gruppe von mittellosen ›Landsleuten‹ zu versorgen. Die Stadtverwaltungen kündigten den Ausnahmezustand an:

»Im Sozialausschuss des Deutschen Städtetages schlug Manfred Scholle, Sozialdezernent der Stadt Dortmund, Alarm. [...] Bremens Sozialsenator Henning Scherf hat wegen des Zuzugs polnischer Aussiedler schon vor vier Wochen einen Krisenstab eingerichtet. Letzten Monat verhängte Scherf für drei Tage einen Aufnahmestopp. Hans-Christoph Hoppensack, Bremer Senatsdirektor für Soziales, spricht von einer katastrophenartigen Situation. Ähnlich sieht es anderswo aus« (Spiegel 25.12.1989).

16 Die als schlecht eingeschätzte Lage auf dem Arbeits- und Wohnungsmarkt sowie Sprachprobleme der Aussiedler wurden als häufigstes Integrationshindernis genannt. Hatte man kulturelle Besonderheiten der Gruppe im Visier, so waren diese in der Zeit des Kalten Krieges ›sowjetische‹ Eigenschaften, die diese Deutschen durch das Leben in den sozialistisch regierten Ländern angenommen hatten.

17 So die Süddeutsche Zeitung vom 29.02.1996.

Um die Lasten von Kommunen und Ländern gleichmäßig zu verteilen und zu reduzieren, waren Maßnahmen erforderlich, die die Aussiedler-Immigration steuerten und bremsten. Im Vergleich zu früheren Versuchen, die ethnische Migration zu kontrollieren, war die Zeit ab Ende der 1980er Jahre durch einen Wandel des Zugehörigkeitsverständnisses gekennzeichnet, der mit einer geänderten Einstellung gegenüber den osteuropäischen Deutschstämmigen einherging und so der Umstrukturierung der Aussiedler-Politik den Weg frei machte (vgl. Levy 1999: 102).[18]

Dieser Wandlungsprozess ist nicht zuletzt auf die Beendigung des Kalten Krieges zurückzuführen: Mit den Annährungstendenzen zwischen Ost und West stellte die Idee der Solidarität mit den unter dem Kommunismus leidenden Deutschen in der DDR oder den osteuropäischen Ländern keine Ressource mehr für die Konstruktion der Zugehörigkeit zur nationalen deutschen Gemeinschaft dar. Auch das lang erstrebte Ziel der deutschen Wiedervereinigung konnte mit der Beendigung des Ost-West-Konfliktes zur Realität werden. Mit der Wiederherstellung der deutschen Einheit und dem Unterzeichnen der endgültigen Regelung bezüglich der ehemaligen deutschen Ostgebiete wurde die Kongruenz zwischen Staatsvolk und Staatsgebiet schließlich erreicht und der Staatsbildungsprozess der Bundesrepublik abgeschlossen.[19]

Mit diesen Änderungen auf der europäischen und innerdeutschen politischen Bühne entfiel die Notwendigkeit, die Zugehörigkeit zur nationalen deutschen Gemeinschaft entlang der ethnischen Wurzel und folglich unabhängig von den Staatsgrenzen zu bestimmen. Der Ten-

18 Der Versuch, den Zuzug von ethnischen Deutschen zu kontrollieren, wurde mit der Einführung des Notaufnahmegesetzes vom 22.08.1950 unternommen. Vor dem Hintergrund der Idee der Einheit des deutschen Volkes stieß dieses Gesetz auf heftige Kritik und wurde sogar für verfassungswidrig erklärt (Ballweg 1952; vgl. Baraulina 2003).

19 Von der Bundesrepublik wurde die Oder-Neiße-Linie als faktisch unverletzliche Westgrenze Polens im Warschauer Vertrag 1970 anerkannt, mit dem Vorbehalt einer Änderung im Rahmen eines Friedensvertrages. Die vier Siegermächte machten die endgültige Anerkennung der polnischen Westgrenze zur Voraussetzung für ihre Zustimmung zur deutschen Einheit. Mit dem deutsch-polnischen Grenzvertrag erfolgte am 14. November 1990 die endgültige Bekräftigung der Oder-Neiße-Linie als Grenzverlauf zwischen beiden Staaten.

denz nach wurden die Zugehörigkeit zur nationalen deutschen Identität und die Loyalität der Bevölkerung nunmehr aus der Verankerung in der politischen Kultur und gesellschaftlichen Ordnung der Bundesrepublik abgeleitet. Der Wandel des Staatsbürgerschaftskonzepts ging folglich zu Lasten einer Migrantengruppe, deren Zugehörigkeit auf der gemeinsamen ethnischen Abstammung beruhte, und ließ die Aussiedlerzuwanderung nicht mehr eindeutig als Heimkehr der Deutschen, sondern als Zuzug von Fremden erscheinen. Anhand der medialen Debatte der 1990er Jahre kann man feststellen, dass das ›Deutschsein‹ der ethnischen Zuwanderer immer öfter angezweifelt wurde. Es wurde betont, dass nicht die gleiche Abstammung, sondern die Sozialisation in der Bundesrepublik und die Beherrschung der deutschen Sprache als wichtigste Kriterien angesehen werden müssen, damit es sich »um Deutsche im landläufigen Wortsinn handeln könne« (Spiegel 20.02.1989; vgl. auch FAZ 04.03.1996; BZ 03.01.1997).[20] Deswegen fragte man sich,

»welchen Sinn es habe, wenn ein Aussiedler aus Kasachstan hierzulande sofort zu einem Deutschen werde, dann aber wegen seiner mangelnden Sprachkenntnisse von einer Türkin unterrichtet werde, die seit vielen Jahren hier lebe, fließend deutsch spreche, aber keinen deutschen Pass bekomme« (SZ 08.10.1998).

Zugleich war die wachsende Unzufriedenheit der einheimischen Bevölkerung mit der Aussiedler-Politik der Bundesregierung und den großzügigen finanziellen Ausgaben an ethnische Zuwanderer ein weiterer Grund für die Notwendigkeit, den Zuzug aus dem Osten zu bremsen. Im Vergleich zu früheren Zeiten, als die Politik um Akzeptanz für massive Ausgaben an Aussiedler warb, bedeutete der Wandel des Staatsbürgerschaftskonzepts der Zugehörigkeit der Aussiedler in den 1990er Jahren, dass die Politik wenig Motivation hatte, aussiedlerbezogene Leistungen als Ausdruck der Solidarität aller Deutschen und als »nationale Herausforderung« zu proklamieren. Stattdessen wurde dem Unmut der einheimischen Bevölkerung stattgegeben, während die Medien die Folgen dieser »Einwanderung in die Arbeitslosen- und

20 Vor dem Hintergrund der Re-Definition von Kriterien der Zugehörigkeit wurden in den 1990er Jahren die ersten Reformen durchgeführt, die den Zugang der ausländischen Migranten zur deutschen Staatsangehörigkeit erleichterten.

Rentenversicherung« zur »nationalen Katastrophe« umdefinierten (BZ 28.02.1996; vgl. auch SZ 30.01.1990; SZ 28.02.1996; Spiegel 22.08. 1988).[21]

Anders als zuvor wurde in der medialen Debatte der 1990er Jahre auch die Frage nach den ›wahren‹ Aussiedlungsgründen der osteuropäischen Deutschstämmigen beantwortet. Die bislang als selbstverständlich angenommene Motivation für ihre Ausreise in die Bundesrepublik – der Wunsch, als Deutsche unter Deutschen zu leben; ihr von Generation zu Generation übertragener Wille, in die Heimat zurückzukehren, um die deutsche Identität zu bewahren – wurde zunehmend in Zweifel gezogen. Diese Zweifel schienen berechtigt zu sein, denn »ruft man die Geschichte der Vertreibungen der Nachkriegszeit in Erinnerung, kann man einfach nicht glauben, dass es jetzt, 43 Jahre nach dem Kriegsende, immer noch oder plötzlich wieder Aussiedler zuhauf geben soll« (Spiegel 05.09.1988). Als handfeste und logische Gründe galten nunmehr vor allem »die krassen Unterschiede im Lebensstandard und die Versorgungsmängel. [...] Das Gefälle im Lebensstandard ist auch für fast alle, die sich heute auf ihre deutsche Großmutter besinnen und als Aussiedler in die Bundesrepublik reisen, das wichtigste Motiv« (BZ 03.03.1989).

Die ersten Versuche, den Aussiedler-Zuzug durch finanzielle Hilfen in den Herkunftsgebieten zu bremsen, trugen allerdings wenig zur Minderung des Zustroms bei. Nur durch die Veränderung der Vertriebenengesetzgebung konnte dieses Ziel erreicht werden: 1990 trat das Aussiedler-Aufnahmegesetz in Kraft, das die Antragsteller verpflichtete, im Herkunftsland einen Aufnahmeantrag zu stellen. Die Ausreisebewerber durften von nun an erst nach dem Erhalt eines positiven Bescheids in die Bundesrepublik einreisen.[22] Das Kriegsfolgenbereinigungsgesetz vom 07.12.1992 modifizierte das BVFG weiter: Nun konnte

21 Hier wird die Meinung vertreten, dass die Problematisierung der Folgen einer Migrationsbewegung in erster Linie nicht von der Größe einer Zuwanderungsgruppe, sondern von der politischen Enttabuisierung abhängt. So gehörte der Diskurs über fatale Folgen der Zuwanderung von Asylsuchenden zum festen Repertoire der asylbezogenen Debatte, obwohl die Zahlen dieser Migranten und der Umfang der Ausgaben auf einem recht niedrigen Niveau lagen (vgl. Bommes 1996).

22 Das neue Verfahren war sehr effektiv: So haben vom 01.07.1990 bis zum 30.11.1991 mehr als 600.000 Aussiedler die Ausreise beantragt – doch nur 125.000 bekamen die entsprechenden Genehmigungen.

der Status des Spätaussiedlers nur noch an Personen vergeben werden, die vor dem 1. Januar 1993 geboren waren – *de facto* bedeutete dies das Ende der ethnischen Zuwanderung. Aber auch für diejenigen, die immer noch als Spätaussiedler anerkannt werden konnten, wurde es immer schwieriger, den begehrten Status zu erhalten: Ab 1993 musste jeder Bewerber, mit Ausnahme von Deutschstämmigen aus der ehemaligen Sowjetunion, selbst einen Beweis erbringen, dass er in seinem Herkunftsland immer noch unter einem fortbestehenden Vertreibungsdruck litt. Darüber hinaus war die Abstammung zur Bestätigung des Bekenntnisses zum deutschen Volkstum und damit zur Festlegung der deutschen Volkszugehörigkeit nicht mehr ausreichend. Die vorrangige Rolle kam den anderen Bestätigungsmerkmalen zu: der Kultur, der Erziehung und vor allem den deutschen Sprachkenntnissen, die seit 1997 durch den Sprachtest nachgewiesen werden müssen.

Die Aussiedler-Aufnahme wurde in eine echte Einwanderungspolitik umgewandelt, deren Ziel es war, die Migrationsströme zu reduzieren, zu steuern und zu kontrollieren. Damit wurde die Aufnahmeprozedur zu einem komplizierten und mehrstufigen Verfahren, das Lebensstil und Alltag der Aussiedler-Gruppe für lange Zeit prägt. Zugleich änderten sich die Wahrnehmungs- und Deutungsweisen in der medialen Debatte: Der Aussiedler-Zuzug wurde nun nicht mehr als eine selbstverständliche Rückkehr der Deutschen in die Heimat sichtbar, sondern als eine Migrationsbewegung, die einer strengen Kontrolle, Überprüfung von Aussiedlungsmotiven und Selektion der passenden Kandidaten unterliegen muss.

Grundlegende Änderungen sind ab Ende der 1980er Jahre auch bei der Analyse der wohlfahrtsstaatlichen Inklusion der Aussiedler zu verzeichnen. Die Politik begründete die Notwendigkeit, die Ausgaben für die Aussiedler-Integration zu kürzen, zum einen damit, dass die Privilegierung einer Gruppe von Deutschen gegenüber anderen gegen den Gleichheitsgrundsatz verstoße. Zum anderen liege die Reduzierung der Förderungsausgaben im Interesse der Aussiedler selbst, weil ihnen dadurch mehr Akzeptanz in der einheimischen Bevölkerung verschafft werden könne. Die schrittweise eingeführten Kürzungen – z.B. im Rahmen des Eingliederungsanpassungsgesetzes vom 01.01. 1990 oder des Kriegsfolgenbereinigungsgesetzes vom 07.12.1992 – dokumentierten den staatlichen Rückzug aus der Verantwortung für die Aussiedler und bewirkten die »Umverteilung, Dezentralisierung und Individualisierung sozialer Risiken und Lasten« (Puskeppeleit 1996: 112) im Bereich der Aussiedler-Politik.

Die Folgen des staatlichen Verzichts auf die Gestaltung erfolgreicher Aussiedler-Biografien ließen nicht lange auf sich warten. Da migrationsbedingte Abweichungen nicht länger mit gezielten staatlichen Maßnahmen aufgefangen und beseitigt wurden, verwandelte sich die Aussiedler-Gruppe in eine neue sozial schwache Gruppe, deren problematische Eingliederung immer mehr Aufmerksamkeit in der öffentlichen Debatte gewann. Es liegt allerdings die Annahme nahe, dass das Auftauchen der Integrationsprobleme und -misserfolge der Aussiedler im medialen Diskurs nicht nur auf die neue Ausgestaltung der wohlfahrtsstaatlichen Inklusion der Aussiedler zurückzuführen ist, sondern auch durch die veränderte Einstellung zur Zugehörigkeit dieser Gruppe bedingt wurde: Die ›Endeckung‹ der Nicht-Zugehörigkeit der ethnischen Migranten bedeutete, dass ihre Probleme und Defizite, die Sprachmängel und kulturellen Abweichungen, nicht mehr unter der für die Öffentlichkeit sichtbaren medialen Oberfläche gehalten und beseitigt, sondern als bedauerliche, aber für eine Migrantengruppe ›selbstverständliche‹ Defizite problematisiert wurden.

Diese mediale Thematisierung definiert im Wesentlichen die neue soziale Realität des ›Aussiedlerseins‹: Sie macht das »soziale Gepäck« der Gruppe öffentlich sichtbar und trägt dazu bei, dass Aussiedler in den lokalen Kontexten als eine Gruppe auftauchen, die durch fremde kulturelle Charakteristiken und mangelhafte Fähigkeiten gekennzeichnet wird.

Fazit: Die staatliche Konstruktion des Aussiedlerseins

Das Ziel dieses Artikels war es, die Prozesse und Phänomene aufzudecken, die zur Entstehung von migrationsbedingten ungleichen sozialen Positionen führen. Es wurde hier versucht, eine Erklärung zu liefern, die unabhängig von den in ihrer Verallgemeinerbarkeit zweifelhaften Eigenschaften der Individuen funktioniert. Der Fokus der Untersuchung verschob sich so auf den Nationalstaat und seine Rolle bei der Konstruktion der sozialen Wirklichkeit. Dabei wurde hier keinesfalls beabsichtigt, nach dem Verantwortlichen für Probleme der Zuwanderer zu suchen und den Nationalstaat eines Fehlverhaltens zu bezichtigen. Vielmehr stand die Aufdeckung der inneren Kräfte im Mittelpunkt, welche die figurationalen Beziehungen zwischen Nationalstaat und transnationaler Migrationsbewegung auszeichnen und den Migrationsproblemen zu Grunde liegen.

Die Auswirkungen der nationalstaatlichen Politik auf die Konstruktion der Biografien und sozialen Positionen von Migranten wurden hier am Beispiel der ethnischen Zuwanderung aus Osteuropa beschrieben. Die Einschließungsprozesse, die bis Ende der 1980er Jahre auf den analysierten Ebenen verdeutlicht werden konnten, bedingten, dass die Gruppe mit der Bezeichnung »Aussiedler« bis Ende der 1980er Jahre als eine gesonderte soziale Kategorie nicht aufzufinden war. Die Gruppe wurde zu einem Teil der deutschen Bevölkerung, mit Biografieverläufen, die sich an die der einheimischen Bevölkerung schnell angleichen konnten (vgl. z.B. Bade/Bommes 2000: 181).

Der Wandel des Staatsbürgerschaftskonzepts ab Ende der 1980er Jahre bedingte einen grundlegenden Wandel der Zugehörigkeitswahrnehmung der Aussiedler und rief die geschilderten Ausschließungsprozesse entlang der untersuchten Ebenen ins Leben. Formell bleiben Aussiedler zwar immer noch Deutsche, doch die Kluft zwischen ihrer formellen Mitgliedschaft und der Realität des Aussiedlerseins ist groß: In der heutigen gesellschaftlichen Wahrnehmung beschreibt die Bezeichnung »Aussiedler« bzw. »Spätaussiedler« eine sozial schwache Außenseitergruppe, deren grundlegende kulturelle Unterschiede oder gar Mängel ihre gesellschaftliche Integration in Deutschland von vornherein in Frage stellen.

Literatur

Ackermann, Volker (1990): »Integration: Begriff, Leitbilder, Probleme«. In: Klaus Bade (Hg.), *Neue Heimat im Westen. Vertriebene, Flüchtlinge, Aussiedler*, Münster: Westfälischer Heimatbund, S. 14-34.

Althammer, Walter/Kossolapow, Line (1992): *Aussiedlerforschung. Interdisziplinäre Studien*, Köln: Böhlau.

Bade, Klaus (1994): »Aussiedler: ›Rückwanderer‹ über Generationen hinweg«. In: Klaus Bade (Hg.), *Ausländer – Aussiedler – Asyl. Eine Bestandsaufnahme*, München: Beck, S. 147-175.

Bade, Klaus/Bommes, Michael (2000): »Migration und politische Kultur im ›Nicht-Einwanderungsland‹«. In: Klaus Bade/Rainer Münz (Hg.), *Migrationsreport 2000. Fakten – Analysen – Perspektiven*, Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 163-205.

Ballweg, Ernst (1952): »Das Notaufnahmegesetz. Ein unanwendbares und unwirksames Gesetz«. In: *Öffentliche Verwaltung*, Juli, S. 401-402.

Baraulina, Tatjana (1999): *Integrationskonzepte der deutschen Migrationssoziologie. Das Problem der ›Aussiedler‹*, Diplomarbeit, vorgelegt im WS 1998/99 an der Fakultät für Soziologie, Universität Bielefeld.

Baraulina, Tatjana (2003): »Gosudarstvennoje kostruirowanije realnosti: sozialnije posledstwija migrazionnoj politiki« (»Die staatliche Konstruktion der sozialen Wirklichkeit: Soziale Folgen der Migrationspolitik«). In: *Rubesch* 18, S. 65-108.

Bartz, Brunon/Jahn, Gerhard (1996): »Aspekte der beruflichen Eingliederung von Aussiedlern«. In: Ines Graudenz/Regina Römhild (Hg.), *Forschungsfeld Aussiedler. Ansichten aus Deutschland*, Frankfurt am Main: Peter Lang, S. 189-195.

Bertaux-Wiame, Isabelle (1981): »The Life History Approach to the Study of Internal Migration«. In: Daniel Bertaux (Hg.), *Biography and Society. The Life History Approach in the Social Sciences*, Beverly Hills: Sage, S. 249-265.

Bommes, Michael (1996): »Migration, Ethnizität und Wohlfahrtsstaat – Kommunale Probleme in föderalen Systemen«. In: Klaus Bade (Hg.), *Migration, Ethnizität und Konflikt*, IMIS-Schriften, Band 1, Osnabrück: Universitätsverlag Rasch, S. 213-248.

Bommes, Michael (2001): »Migration und Lebenslauf. Aussiedler im nationalen Wohlfahrtsstaat«. In: *Sozialwissenschaften und Berufspraxis* 23(1), S. 9-29.

Brubaker, Rogers (1994): *Staatsbürger. Deutschland und Frankreich im historischen Vergleich*, Hamburg: Junius.

Delf, Silke (1993): »Heimatvertriebene, Aussiedler, Spätaussiedler. Rechtliche und politische Aspekte der Aufnahme von Deutschstämmigen aus Osteuropa in der Bundesrepublik Deutschland«. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* B 48/93, S. 3-11.

Elias, Norbert (1970): *Was ist Soziologie?*, München: Juventa.

Elias, Norbert/Scotson, John (1993): *Etablierte und Außenseiter*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Endruweit, Günter (1991): »Aussiedler – auf dem Weg von einer Gesellschaft zur anderen«. In: Joachim Sikora (Hg.), *Aussiedler als Herausforderung und Auftrag für die deutsche Gesellschaft*, Köln: Katholisch-Soziales Institut der Erzdiözese, S. 13-44.

Feldblum, Miriam (1998): »Reconfiguring Citizenship in Western Europe«. In: Christian Joppke (Hg.), *Challenge to the Nation-State:*

Immigration in Western Europe and the United States, Oxford: Oxford University Press, S. 231-272.

Fullbrook, Mary (1996): »Germany for the Germans? Citizenship and Nationality in a Divided Nation«. In: David Cesarani/Mary Fulbrook (Hg.), *Citizenship, Nationality and Migration in Europe*, London: Routlege, S. 88-106.

Grübl, Günter/Walter Joachim (1999): »›Russlanddeutsche‹ im Jugendstrafvollzug«. In: *Bewährungshilfe* 4, S. 360-375.

Hoffmann, Lutz (1993): »Nationalstaat, Einwanderung und ›Ausländerfeindlichkeit‹«. In: Manfred Heßler (Hg.), *Zwischen Nationalstaat und multikultureller Gesellschaft. Einwanderung und Fremdenfeindlichkeit in der Bundesrepublik Deutschland*, Berlin: Hitit, S. 29-50.

Jesse, Eckhard (1999): »Deutschland zwischen Teilung und Einheit«. In: Eckhard Jesse (Hg.), *50 Jahre Bundesrepublik Deutschland*, Berlin: Duncker & Humblot, S. 11-29.

Klepowski von Koppenfels, Amanda (2001): »Politically Minded: The Case of *Aussiedler* as an Ideologically Defined Category«. In: Uwe Hunger/Dietrich Thränhardt (Hg.), *Migration in erklärten und ›unerklärten‹ Einwanderungsländern: Analyse und Vergleich*, Münster: LIT, S. 89-120.

Koch, Hans (1991): »Grußwort«. In: Hans-Peter Baumeister (Hg.), *Integration von Aussiedlern. Eine Herausforderung für die Weiterbildung*, Weinheim: Dt. Studien-Verlag, S. 18-20.

Lepsius, Mario Rainer (1981): »Die Teilung Deutschlands und die deutsche Nation«. In: Lothar Albertin/Werner Link (Hg.), *Politische Parteien auf dem Weg zur parlamentarischen Demokratie in Deutschland. Entwicklungslinien bis zur Gegenwart*, Düsseldorf: Droste, S. 417-450.

Levy, Daniel (1999): »Coming Home? Ethnic Germans and the Transformation of National Identity in the Federal Republic of Germany«. In: Andrew Geddes/Adrian Favell (Hg.), *The Politics of Belonging: Migrants and Minorities in Contemporary Europe*, Aldershot: Ashgate, S. 93-109.

Lüttinger, Paul (1989): *Integration der Vertriebenen: Eine empirische Analyse*, Frankfurt am Main: Campus.

Luhmann, Niklas (1996): *Die Realität der Massenmedien*, Opladen: Westdeutscher Verlag.

Malchow, Barbara/Tayebi, Keyumars/Brand, Ulrike (1990): *Die fremden Deutschen. Aussiedler in der Bundesrepublik*, Reinbek: Rowohlt.

Marko, Joseph (1996): »Citizenship Beyond the National State? The Transnational Citizenship of the European Union«. Paper presented at the conference *European Citizenship: An Institutional Challenge*, European University Institute, Florence, 13-15 June.

Marshall, Thomas (1992 [1950]): *Bürgerrechte und soziale Klassen: Zur Soziologie des Wohlfahrtsstaates*, Frankfurt am Main: Campus.

Mirimovitsch, Irina (2003): »Ethnische Migration: Heimkehr oder Zuzug von Fremden? Integrationsproblematik der deutschen AussiedlerInnen im nationalstaatlichen Kontext«. In: *Forum Recht* 2, S. 54-57.

Puskeppeleit, Jürgen (1996): »Der Paradigmenwechsel der Aussiedlerpolitik – Von der Politik der ›nationalen Aufgabe‹ zur Politik der ›Eindämmung der Zu- und Einwanderung und der Konkurrenz- und Neidbewältigung‹«. In: Ines Graudenz/Regina Römhild (Hg.), *Forschungsfeld Aussiedler. Ansichten aus Deutschland*, Frankfurt am Main: Peter Lang, S. 99-123.

Ruhmann, Ulrike (1994): *Reformen zum Recht des Aussiedlerzuzugs*, Berlin: Duncker & Humblot.

Schwab, Siegfried (1989): *Deutsche unter Deutschen. Aus- und Übersiedler in der Bundesrepublik*, Pfaffenweiler: Centaurus.

Soysal, Yasemin N. (1994): *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago: University of Chicago Press.

Süss, Wladimir (1995): »Zur psychosozialen Situation der Aussiedlerkinder und -jugendlichen«. In: *Sozialwissenschaften und Berufspraxis* 18(2), S. 131-146.

Wenzel, Hans-Joachim (1999): »Aussiedlerzuwanderung als Strukturproblem in ländlichen Räumen«. In: Klaus Bade/Jochen Oltmer (Hg.), *Aussiedler: Deutsche Einwanderer aus Osteuropa*, S. 265-281.

Multiple Lebensorte und transnationale Lebensprojekte

Russlanddeutsche, Nationalstaat und Familie in transnationaler Zeit

Tsypylma Darieva

Im Dezember 2004 ging ich mit meiner Schwiegermutter, die gebürtig aus Gablonz (heute Tschechien) stammt, in Meckenheim bei Bonn spazieren. Im Vorbeigehen sahen wir am Eingang des lokalen Schulgebäudes zwei auf Russisch geschriebene Kreide-Graffiti: »Kasachstan« und »Rossija«. »Es sind Russlanddeutsche – sie können hier immer noch kein Deutsch«, kommentierte meine Schwiegermutter.
Etwa acht Jahre zuvor hatten sich mehrere Spätaussiedler-Familien aus Russland, Kasachstan und Kirgisien in Meckenheim angesiedelt und eine kleine Kolonie am Rand der Siedlung gebildet. Ein paar Jahre später wurden im Zentrum, neben einem asiatischen Shop, ein russisches Lebensmittelgeschäft sowie ein russischsprachiges Reisenbüro eröffnet. Vor zwei Jahren hat meine Schwiegermutter angefangen, bei einer Aussiedlerin aus Tatarstan Russischunterricht zu nehmen.

Einleitung

Seit Anfang der 1990er Jahre haben sich in Deutschland verstärkt politische und wissenschaftliche Diskurse über Russlanddeutsche etabliert, in denen – häufig schlagwortartig – von deren mangelnder Bereitschaft zur Integration in der ›neuen alten‹ Heimat, fehlenden Deutschkenntnissen oder der Gewalttätigkeit von jungen Russlanddeutschen die Rede ist. Es dominiert die Vorstellung von einer unilinearen Bewegung, die das Ende einer 250-jährigen Wanderung zwischen Russland und Deutschland markiert. Kulturelle und soziale Zugehörigkeiten, Beziehungen und Identitäten werden ausschließlich im Rahmen der Integration innerhalb des begrenzten Raumes des modernen deutschen Nationalstaates konstruiert und definiert. Russlanddeutsche als Migranten werden dabei vor die utopische Aufgabe gestellt, sich *als Deutsche* in die neue Gesellschaft zu integrieren. Folglich wird die Bedeutung der Dynamik globaler grenzüberschreitender Wanderungen und der Geschichte heterogener Gebundenheiten ebenso ausgeblendet wie die Mehrdimensionalität der Lebensbilder und -entwürfe dieser Migranten.

In diesem Beitrag möchte ich zunächst auf die Rolle des Nationalstaates Deutschland im weiträumigen Migrationsprozess aufmerksam machen. Es ist offensichtlich, dass der Nationalstaat bei der Organisation der Migration als ›Akteur-von-oben‹ eine wichtige Rolle spielt. Hier sollen noch zwei weitere bedeutende Aspekte dieses Zusammenhangs in Betracht gezogen werden: Einerseits versucht der deutsche Staat durch die Reproduktion der nationalen Identifikation sowie durch den restriktiven Zugang zu nationalem Arbeitsmarkt und deutscher Staatsbürgerschaft (Sprache, Abstammungsgesetz) nach wie vor die Rolle des »identity container« (Wimmer/Glick Schiller 2002) aufrechtzuerhalten. Andererseits entwickelt er gleichzeitig jedoch rechtliche und soziale Rahmenbedingungen zur Bildung neuer und flexiblerer transnationaler Zugehörigkeiten, Netzwerke und Identitäten. Für die moralische Mitgliedschaft (Brubaker 1992) in der kulturellen Gemeinschaft wird zwar mit ethnischen Bindungen geworben, doch die Idee der Mitgliedschaft wird über die nationalen Grenzen hinaus projiziert. Es entwickelt sich eine Praxis der ›erweiterten Staatsbürgerschaft‹.

Im Vordergrund der Forschungen zum Transnationalismus stehen soziale Akteure und deren kulturelle Praktiken und Netzwerke (Smith/Guarnizo 1998; Glick Schiller 2004). Wenig wird dabei aber über die aktive Rolle des Staates bei der Konstruktion und Gestaltung transnationaler Räume sowie über die Rückwirkungen entsprechender transnationaler sozialer und kultureller Formationen auf den Staat selbst gesprochen.[1] Im Gegenteil, der Nationalstaat wird in erster Linie als Hindernis bei der Entwicklung solcher Prozesse angesehen. Rezente ethnologische Untersuchungen zu Staatsangehörigkeit und Migration haben die räumliche Dimension der Staatsangehörigkeit in Frage gestellt (Gupta/Ferguson 1992; Appadurai 1996; Ong 1999). Bei einer kritischen Betrachtung des Konzepts der territorialen Gebundenheit zeigt sich, dass die Grenzen der Räume, in denen die Regeln und die Praxis der Staatsangehörigkeit ausgeübt werden, inzwischen einen transnationalen Charakter angenommen haben (Ong 2004).

Im Folgenden möchte ich auf diesen Aspekt näher eingehen, wobei im ersten Teil die Konstruktion der ›Rückkehr‹-Metapher seitens des Aufnahmestaates erörtert wird. Dabei werde ich einen qualitativen Wandel dieser Form der Migration auf der Ebene ihrer rechtlichen Grundlagen beschreiben. In diesem Zusammenhang interessiert mich

1 Nadja Al-Ali und Khalid Koser (2002) haben in Bezug auf die Transnationalismusforschung bereits auf diese neue Perspektive hingewiesen.

insbesondere die Rolle des Nationalstaates in der Organisation der *long-distance*-Wanderung sowie im Wechsel der Zugehörigkeiten, die sich als ›Rekrutierung für die Nation‹ bezeichnen lässt. Im zweiten Schritt zeige ich am Beispiel einer russlanddeutschen Biografie, wie durch transnationale Bindungen, die nicht zuletzt durch die zunehmende Flexibilität staatlicher Regulierungen ermöglicht werden, neue Konstellationen des Familienlebens entstehen.

Von erinnerten Kriegsopfern zur demografischen Ressource

Der Zusammenbruch der Sowjetunion brachte freiwillige und erzwungene Migrationen innerhalb und außerhalb des sowjetischen Territoriums mit sich. Ein zentraler Mechanismus der Steuerung solcher Menschenbewegungen war unmittelbar an die politischen Programme des *nation building* gebunden: Angehörige verschiedener ethnischer Gruppen im multiethnischen sowjetischen Staat erklärten sich vermehrt einem anderen Nationalstaat zugehörig, so zum Beispiel sowjetische Griechen zu Griechenland, sowjetische Juden zu Israel und Russlanddeutsche zu Deutschland. Gleichzeitig wurden in mehreren post-sowjetischen Staaten ethnisch spezifische *in-gathering*-Programme[2] verabschiedet, wobei, wie Verdery (1998) zu Recht hervorhebt, die Angehörigen *einer* ethnischen Gruppe im Zuge der Rekonfigurierung der Staatsbürgerschafts- und Verfassungskonzepte meist allen *anderen* gegenüber systematisch privilegiert wurden. Die post-sowjetischen staatlichen Autoritäten konnten sich dabei paradoxerweise gerade Praxen der sowjetischen Nationalitätenpolitik (vgl. hierzu Slezkine 1996; Oswald 2000) zunutze machen – so etwa die Tatsache, dass alle Sowjetbürger ihre ethnische (*nationalnost*) und territoriale (*propiska*) Zugehörigkeit im Pass hatten registrieren lassen müssen. Während Identitäten wie Arbeiter, Bauer oder Intellektueller in den post-sowjetischen Gesellschaften an Bedeutung verloren, wurde die soziale Kategorie der Zuge-

2 Hiermit werden Programme neuer Nationalstaaten bezeichnet, die sich an Angehörige der jeweils dem *nation building* zugrunde gelegten Ethnie in der ausländischen Diaspora richten. Der Bedarf an quantitativer Repräsentation der Nation innerhalb bestimmter territorialer Grenzen ist mit der politisch instrumentalisierbaren Vorstellung einer Abstammungshomogenität verbunden. *In-gathering* heißt Versammlung im Sinne der ›Rückkehr‹.

hörigkeit bzw. Nichtzugehörigkeit zur jeweiligen *nationalnost* zum Schlüsselkriterium bei der Definition der (Staats-)Zugehörigkeit. Dementsprechend konnte Ethnizität nun im Migrationsprozess als Ressource (oder Nicht-Ressource) in soziales, ökonomisches oder kulturelles Kapital umgewandelt werden. Auch Kasachstan, ein wichtiges Herkunftsland der Russlanddeutschen, führte ein neues Migrationsgesetz ein, um die verstreuten ethnischen Kasachen in die neue unabhängige Heimat zurückzuholen. Währenddessen erklärte Deutschland sich als ›Vaterland‹ bereit, jährlich über 200.000 ehemalige Sowjetbürger deutscher Abstammung aufzunehmen.[3]

Für Russlanddeutsche bestimmt die Vorstellung der Rückkehr in die ›historische Heimat‹, ›das Land der Vorfahren‹, die Logik der Legitimation für die Inkorporierung in die moderne deutsche Nation. Es handelt sich um eine rechtlich privilegierte Immigrationsform, die überwiegend durch ethnopolitische Mechanismen geprägt ist. Dabei basiert die Einwanderung in erster Linie auf der Kontinuität der Herausbildung des Nationalstaates Deutschlands, d.h. auf dem ethnischen Abstammungsprinzip. Dies bedeutet, dass Spätaussiedler im Gegensatz zu anderen Immigranten in Deutschland in Recht und Politik durch die automatische Einbürgerung nicht als Einwanderer oder Ausländer, sondern als wieder heimkehrende Staatsangehörige angesehen werden.

Die gegenwärtige Aufnahme jener Russlanddeutschen[4], die in Deutschland administrativ als Spätaussiedler[5] kategorisiert werden, hat eine historische Grundlage, die unmittelbar mit der Vorstellung des bundesrepublikanischen nationalen Selbst als Opfer verbunden ist. Als Rechtsgrundlage dieser Wanderung dient das Bundesvertriebenengesetz (BVFG) von 1953, das Sprache und Praxis des Umgangs mit den

3 Zur Ähnlichkeit der deutschen und der kasachischen Politik bei der Inkorporation der außerterritorialen *co-ethnics* vgl. Darieva i.E.

4 Zur Lebenssituation und Aufnahmepraxis von Aussiedlern vgl. Bade/Oltmer (1999); Dietz (1999).

5 Nach der offiziellen Definition der Neufassung des BVFG vom 02. Juni 1992 ist ein Spätaussiedler »ein deutscher Volkszugehöriger im Sinne des Artikels 116 Abs. 1 des Grundgesetzes, der die Republik der ehemaligen Sowjetunion, Estland, Lettland und Litauen nach dem 31. Dezember 1992 im Wege des Aufnahmeverfahrens verlassen und innerhalb von sechs Monaten im Geltungsbereich des Gesetzes seinen ständigen Aufenthalt genommen hat«.

Angehörigen der deutschen Minderheiten in Ost- und Zentraleuropa entscheidend prägte. So wurden ethnische Deutsche aus Osteuropa unter dem Begriff »Vertriebene« zusammengefasst und in die Bundesrepublik Deutschland umgesiedelt. Wie Münz und Ohliger (1998: 142) zu Recht hervorheben, waren es insbesondere Schlagworte der deutschen Geschichtsnarration wie »Flucht« und »Vertreibung«, die es Deutschen ermöglichten, sich nicht nur als Kriegs*täter*, sondern auch als unmittelbar betroffene Kriegs*opfer* wahrzunehmen.

In diesem Zusammenhang wurde das Gefühl nationaler Zusammengehörigkeit in der Bundesrepublik auch mit dem bedrohten und diskriminierten Selbst assoziiert. Die Nachkriegsgeschichte und die nationale Selbstwahrnehmung der Deutschen bekam eine reale Opferdimension, die ihren Ausdruck nach wie vor in der Aufnahmepolitik der Aussiedler findet. In Westdeutschland erfüllten Vertriebene und Flüchtlinge in der offiziellen Symbolik eine funktionale Rolle für die Konstruktion des kollektiven Gedächtnisses, wobei ihre Verlusterfahrungen für viele einheimische Bundesbürger ein positives Identitätsangebot lieferte. Die vertriebenen Ostpreußen, Masuren und Schlesier gründeten in den letzten 40 Jahren zahlreiche Heimatmuseen, Archive, Gedenkstätten und Zeitungen, die das Bild der nationalen Identität aktiv mitgestalteten (vgl. Münz/Ohliger 1998).

Die Rituale der anerkannten Opferidentität organisierten nicht nur das Beziehungssystem zwischen Alteingesessenen und Neuzuwanderern, sondern auch Prozesse sozialer Integration, so dass man bald von einer »gelungenen und schnellen« sozialen und ökonomischen Integration in die neue bundesrepublikanische Gesellschaft sprechen konnte. Dieser Prozess erhielt sein historisches Stichdatum 1959, als der Arbeitslosenteil der Zuwanderer mit dem der Einheimischen gleichgezogen hatte (Lüttinger 1986: 23). Der Mythos von der erfolgreichen Identität als Vertriebene (Mackensen 1979; Henning 1975) spielte dabei als symbolische Ressource für die Identitätsrekonstruktion Deutschlands eine wichtige Rolle.

Betrachtet man die Situation der Spätaussiedler vor diesem Hintergrund, so stellt sich die Frage nach deren Rolle im und für den ›Identitätshaushalt‹ des *heutigen* Deutschland: Ist sie mit der Rolle der Vertriebenen im Nachkriegsdeutschland vergleichbar, oder weichen die jeweiligen Identitätskonzepte deutlich voneinander ab?

In den Selbstbehauptungsdiskursen nimmt in beiden Fällen der Begriff der Heimat einen zentralen Platz ein. Während es bei dem Identitätskonzept der Vertriebenen deutlich um den Heimat*verlust* so-

wie um die Erinnerung an die *verlassene* Heimat als positive Legitimationsressource in der Bundesrepublik ging, gewinnen Spätaussiedler ihre ›historische‹ Heimat durch ›Rückkehr‹ gerade *zurück* und müssen sich daher im Integrationsprozess mit einem anderen Beziehungsmuster auseinandersetzen. Dabei ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass die frühere politische Legitimationsgrundlage nach dem Ende der Ost-West-Konfrontation weitgehend erodiert ist: Das ›Flüchtlingsschicksal‹ der Vertriebenen und der früheren Aussiedler, das auch seitens der Bundesdeutschen seine Bestätigung fand, lässt sich den heutigen russischsprachigen Aussiedlern kaum zuschreiben.

Der Verdacht auf Wirtschaftsflucht aus den zerfallenen und unterentwickelten Transformationsstaaten bietet für (Spät-)Aussiedler wenig Spielraum für die Konstruktion einer kollektiven Schicksalsgemeinschaft und führt zu einem hohen Assimilationsdruck. Dieser wird auch mit rechtlichen Mitteln ausgeübt. So wird die Praxis der Namensänderung zu Gunsten ›deutsch klingender‹ Namen gefördert. Als Beispiel möchte ich aus der ›Integrationsbroschüre‹ für Aussiedler »Auf in die Zukunft« zitieren, die 1995 im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft katholische Flüchtlings- und Aussiedler-Hilfe Freiburg herausgegeben wurde:

»Viele Russlanddeutsche tragen inzwischen russische oder andere fremdländische Namen. Dies führt in Deutschland leicht zu Diskriminierungen. Durch das Kriegsfolgenbereinigungsgesetz wurde das Verfahren zur Annahme eines deutschen Namens erheblich erleichtert. § 94 legt ausdrücklich fest, dass Spätaussiedler 1) Bestandteile ihres Namens ablegen können, so diese im deutschen Namensrecht nicht vorgesehen sind; 2) die männliche Form des Familiennamens insgesamt annehmen können, wenn dieser nach dem Geschlecht oder dem Verwandtschaftsverhältnis sprachlichen Abwandlungen unterliegt; 3) eine deutschsprachige Form des Familien- oder Vornamens annehmen können und überhaupt ganz neue Vornamen annehmen können, wenn es deutschsprachige Formen davon gar nicht gibt.«

Die für das Anerkennungsverfahren relevante Rekonstruktion der Familiengeschichte ist nach der Migration für die deutsche Öffentlichkeit kaum von Bedeutung. Anders als bei den Vertriebenen hat die Zuwanderung von Aussiedlern und Spätaussiedlern seit 1989 nicht zu einer Herausbildung einer deutschen Wir-Identität geführt. Den medialen Diskursen zufolge fehlt den heutigen Zuwanderern noch immer die Bereitschaft, sich zu integrieren oder zu assimilieren, so dass sie von

der Aufnahmegesellschaft nicht als symbolischer Teil der deutschen Nation akzeptiert werden. Auch auf der staatlich-institutionellen Ebene hat sich eine qualitative Unterscheidung im Hinblick auf die Gruppendefinitionen von Russlanddeutschen und Vertriebenen durchgesetzt. Prägnanter Ausdruck hierfür ist der 1992 eingeführte offizielle Terminus »Spätaussiedler«, mit dem seither alle ab 1993 eingewanderten deutschstämmigen Zuwanderer aus der GUS bezeichnet werden. Das Aufnahmeverfahren für Spätaussiedler verschärfte sich in der Folgezeit sukzessive durch genauere Überprüfung der deutschen Identität, die Einschränkung der freien Bewegung in Deutschland aufgrund des Wohnungsortzuweisungsgesetzes (März 1996), durch die Einführung eines Sprachtests noch im Auswanderungsland (Juni 1997) sowie durch eine deutliche Reduzierung der materiellen »Eingliederungshilfe«. Dabei fungieren die biologische und die kulturelle Volkszugehörigkeit als zentrale Aufnahmekriterien, die sich vor allem an Nachfahren und Abkömmlingen der aus den Aussiedler-Gebieten stammenden Volkszugehörigen orientieren.

Im Unterschied zu den Vertriebenen hat die Erinnerung an die unmittelbaren Herkunftsregionen der Spätaussiedler in der offiziellen bundesdeutschen Wahrnehmung kaum Platz, und auch die Identifikation mit der sowjetisch-russischen Vergangenheit seitens der Neuansiedler wird von den Alteingesessenen mit Misstrauen wahrgenommen. Die wichtige Dimension der Identität der Russlanddeutschen, ihre geografische Herkunft aus fernen Regionen Kasachstans und Russlands, wird in der Immigrations- und Integrationspolitik als nebensächlich betrachtet, denn im Mittelpunkt der regulierten Migration steht die deutsche Abstammung. Wer diese sowie das Bekenntnis zum Deutschtum nachweisen kann, hat ein Anrecht auf die Aufnahme in die Bundesrepublik Deutschland und auf die deutsche Staatsbürgerschaft. Die Pflege der deutschen Sitten und Bräuche gilt als zentrales Merkmal des ›Spätaussiedlerseins‹.[6] Das bedeutet jedoch, dass eine wichtige kollektive Identitätslegitimation, wie etwa die Deportation nach Sibirien und Zentralasien durch Stalin, kaum eine Rolle spielt. So wird im Fragebogen zum Aufnahmeantrag als Spätaussiedler die Opferdimension (Zwangsumsiedlung durch Stalin und Zwangsarbeit in

6 »Deutscher Volkszugehöriger ist, wer sich in seiner Heimat zum deutschen Volkstum bekannt hat, sofern dieses Bekenntnis durch bestimmte Merkmale wie Abstammung, Sprache, Erziehung, Kultur bestätigt wird« (BVFG § 6, Abs. 1).

der Trudarmee) erst in der Fragereihe 39-42 »Angaben zum Schicksal der Familie« behandelt.[7] Kurz gesagt: Spätaussiedler werden aufgrund ihres Bekenntnisses zum deutschen Volkstum aufgenommen und nicht als Vertriebene oder Flüchtlinge. Bemerkenswert ist dabei jedoch, dass nicht jeder Russlanddeutsche allein aufgrund seiner Abstammung ein Recht auf Aufnahme hat. Der genannte Fragebogen grenzt Personen aus, die im sowjetischen Staat beruflichen oder politischen Erfolg hatten: Aktive Mitglieder der kommunistischen Partei, Polizei- und Milizangehörige in führenden Positionen, Offiziere der Sowjetarmee oder Universitätsprofessoren in leitenden administrativen Stellungen werden von der deutschen Spätaussiedler-Identität mit dem Argument ausgeschlossen, dass er oder sie die Stellung »nur durch eine besondere Bindung an das totalitäre System erreichen konnte«. Obwohl also die Opferdimension kein *hinreichendes* Kriterium für den Zugang zur deutschen Staatsbürgerschaft mehr darstellt, ist sie noch immer eine *notwendige* Grundbedingung, die gewissermaßen implizit als gegeben vorausgesetzt wird.

Auch Medien, öffentliche Diskussionen und der Alltag setzen Russlanddeutsche angesichts der vorherrschenden Kriterien für das ›Deutschsein‹ unter starken Assimilationsdruck. In einem Artikel der *Zeit* heißt es beispielsweise: »Den Einheimischen waren die Aussiedler fremder als Kanadier, von denen sie neun Zeitzonen trennten. Fortan hieß die Siedlung Klein-Kasachstan« (Die Zeit 30.03.2000: 19). Hier zeigt sich die kulturelle Dimension der nationalen *container identity*: Durch die Abwertung des Spätaussiedler-Status in der neuen Heimat werden Russlanddeutsche nun in die Kategorie der einheimischen ›Ausländer‹ eingeordnet.[8] Eine Russlanddeutsche schildert dies im Interview so: »Die Deutschen akzeptieren nicht, dass ich Deutsche bin. Sie sagen: ›Wie kann es sein, wenn du doch in Russland geboren bist. Dort ist deine Heimat.‹« Die Tatsache, dass die ›Wiederheimkehrer‹ in alltäglichen Interaktionen mit deutschen *co-ethnics* des fehlenden Deutschseins beschuldigt werden, weist darauf hin, dass als ›deutsch‹

7 Insgesamt enthält der Fragbogen 45 Abschnitte.

8 Interessanterweise findet sich in der aktuellen Ausgabe des Lexikons der ethnischen Minderheiten in Deutschland (Schmalz-Jacobsen/Hansen 1997) zwar ein Eintrag zu Spätaussiedlern, jedoch keine Hinweise z.B. auf Sudetendeutsche oder Ostpreußen. Damit werden Spätaussiedler nach dem Aspekt des ›Zugewandertseins‹ als Nichtdeutsche eingestuft, obwohl sie rechtlich keine ethnische Minderheit darstellen.

nur bestimmte Kulturnormen und -praktiken wahrgenommen werden, die wie die moderne Sprache und soziale Spielregeln erst nach längerem Aufenthalt auf dem heutigen Territorium der Bundesrepublik erworben werden können. Hinzu kommen noch die Folgen des Modernisierungsprozesses bzw. die Geschichte des deutschen Wirtschaftswunders, die zu einer wesentlichen Ressource für eine positive nationale Identität Deutschlands wurden: »The personal automobile was a reason to be proud to be German again« (Bornemann 1997: 106; vgl. Beyme 1999; Honolka/Götz 1999). Die Opferperspektive im Sinne von wach gehaltenen Erinnerungen an Vertreibung und Krieg verlor demgegenüber rapide an Bedeutung.

In den heutigen sozialpolitischen Diskussionen über die demografische Entwicklung dominiert die Angst vor einem zunehmenden Übergewicht der alternden Population Europas. Die Politik der ›Rekrutierung für die Nation‹ situiert sich nun in einer Wahrnehmungslandschaft, die einen pragmatischen Umgang mit der Aufnahme der Russlanddeutschen bevorzugt: Mit ihrem hohen Anteil an jungen Menschen werden sie in diesem Zusammenhang als positives nationales Gut interpretiert, das langfristig bei der Bewältigung einer ungleichgewichtigen demografischen Situation des modernen Deutschland helfen kann. Demgemäß legen Aufnahmeinstitutionen und entsprechende Verbände regelmäßige statistische Kalkulationen über die günstige Altersstruktur der Gruppe der Spätaussiedler vor.[9]

Long-distance-Familienkultur

Die Migrationsrechte der Spätaussiedler beziehen sich explizit auf Familienangehörige, wobei die Aufnahmeanträge rechtlich so konzipiert sind, dass es vorteilhafter ist, sie nicht als Einzelperson, sondern im Rahmen familiärer Netzwerke zu stellen. Allerdings siedeln nicht immer alle Familienangehörigen gleichzeitig nach Deutschland um. Häufig bleibt ein Teil der Familie aus rechtlichen oder persönlichen Gründen in der Herkunftsregion; ebenso reisen viele Russlanddeutsche nach und nach mit ihren nicht-deutschen Ehepartnern nach Deutschland ein. Letztgenannte gelten nach dem Spätaussiedler-Gesetz dann als

9 Vgl. etwa *http://www.bund-der-vertriebenen.de/infopool* (Stand: 19.11.2004): »Von den 2003 aufgenommenen Spätaussiedlern waren 41 Prozent unter 25 Jahren, und 7 Prozent über 65 Jahre alt.«

Ausländer, wenn sie weniger als drei Jahre mit dem Antragsteller bzw. mit dem Abkömmling von Spätaussiedlern verheiratet sind.[10] In diesem Zusammenhang entsteht eine langfristige Situation der Mehrstaatlichkeit innerhalb eines Familiennetzwerks, die sich als *long-distance*-Familienkultur bezeichnen lässt.

Die einzelnen Mitglieder einer Familie können entweder verschiedene Staatsbürgerschaften besitzen oder gleichzeitig Angehörige zweier Staaten sein. Diese transnationalen Bindungen zwischen den postsowjetischen Staaten und Deutschland werden nicht zuletzt durch rechtliche Grundlagen ermöglicht, denen zufolge Spätaussiedler nach der Aushändigung der deutschen Einbürgerungsurkunde ihre bisherige Staatsangehörigkeit nicht zwangsläufig verlieren. Diese Tatsache ist dem deutschen Staat bewusst, denn jeder Spätaussiedler erhält nach Erteilung der deutschen Staatsangehörigkeit ein »Merkblatt über den Fortbestand der bisherigen Staatsangehörigkeit«. Ziel dieses Merkblattes ist es, den ›Neudeutschen‹ zum Verzicht auf die ›fremde‹ Staatsangehörigkeit zu bewegen. Gesetzlich verlieren Russlanddeutsche ihren früheren Pass nur aufgrund eines individuellen Antrags auf Austritt aus der russischen oder kasachischen Staatsangehörigkeit. Die Regularien der Herkunftsländer verhalten sich zu dieser prinzipiellen Offenheit häufig komplementär und ermöglichen so einen flexiblen Umgang mit der Frage der Staatsbürgerschaft – das Beispiel Kasachstan mag dies illustrieren: Gemäß Artikel 21 der Verfassung haben »Bürger Kasachstans das Recht, ungehindert in die Republik Kasachstan zurückzukehren«.[11] Diese (potenzielle) Mehrstaatlichkeit fördert innerhalb einer Familie die Entstehung transnationaler Identifikationen, die einen dynamischen und flexiblen – und im Vergleich mit der klassisch nationalstaatlichen *container identity* auch *instabilen* – Umgang mit nationaler Identität hervorrufen können.

10 Nach dem neuen Zuwanderungsgesetz (seit Januar 2005) ist die Einbeziehung von nicht-deutschen Ehegatten, die noch keine drei Jahre mit dem Spätaussiedler verheiratet ist, nicht mehr möglich.

11 Mehr und mehr Spätaussiedler entscheiden sich dafür, ihre Beziehungen zum Herkunftsland zu reaktivieren, und viele derjenigen, die aus der kasachischen Staatsangehörigkeit per Antrag ausgetreten waren, bemühen sich inzwischen darum, diese wieder zu erlangen (vgl. Solopov 2005).

Mischa – ein neuer Deutscher

Der 27-jährige Mischa arbeitet 1998 im russischsprachigen TV-Programm 5. *Welle* in Berlin-Mitte als Cutter.[12] Die Arbeitsverhältnisse in der TV-Sendung sind prekär, weil Mischa nicht fest angestellt ist. Trotzdem hofft er, seine noch in Moskau erworbenen Computerkenntnisse am Schnittplatz anwenden zu können.

»Eigentlich bin ich Russlanddeutscher«, erzählt Mischa. »Ich bin in Sibirien in der Gegend von Omsk[13] geboren und bin dort acht Jahre zur Schule gegangen.« Mischa siedelte mit 14 Jahren nach Moskau über und studierte dort an einer technischen Fachhochschule.

»Danach musste ich irgendwie in Moskau Fuß fassen, und zufällig fand ich einen Job bei der Computerfirma *Maxway*. Nach drei Jahren fand ich mich in der Graphik-Designer-Arbeit gut zurecht, ich habe vieles selbst gelernt. Das Büro befand sich zunächst am Smolenskaja-Ufer, danach zogen wir in die Gorki-Straße neben dem Moskauer Rathaus, und dann bin ich als Spätaussiedler nach Deutschland umgesiedelt.«

Auf die Frage, warum er beschloss, im Oktober 1993 nach Berlin zu reisen und überhaupt Moskau zu verlassen, antwortet er:

»Ich war kein Moskauer, sondern ein *limitschik*.[14] Deshalb hatte ich nur einen

12 Das Interview wurde am 06. Februar 1998 am Arbeitsplatz in Berlin-Mitte durchgeführt. Die dreißigminütige russischsprachige Sendung existierte zu diesem Zeitpunkt knapp ein Jahr. Wie auch zwei weitere lokale russische TV-Programme in Berlin wurde die 5. *Welle* im kommerziellen *Spreekanal* gesendet, der auf Sendungen für verschiedene soziale Minoritäten spezialisiert ist.

13 Omsk liegt an dem sibirischen Fluss Irtysch an der Grenze zu Kasachstan und gehört zu den wichtigsten Industrie- und Militärzentren Russlands. Heute ist Omsk mit 1.170.000 Einwohnern nach Novosibirsk die zweitgrößte Stadt in Sibirien.

14 *Limitschik* ist eine russische umgangssprachliche Bezeichnung für inländische Migranten mit Gastarbeiter-Status in den zwei sowjetischen Metropolen Moskau und St. Petersburg, die sich zu Beginn der 1970er Jahre in der Sowjetunion verbreitete. Ein *limitschik* ist ein Arbeiter, der von einem Unternehmen für begrenzte Zeit eingestellt wird. Der Ausdruck ist negativ konnotiert und dient zur sozialen Abgrenzung zwischen den besser gestell-

befristeten Aufenthalt in Moskau und keine eigene Wohnung, also keine Perspektive. Außerdem sollte ich zur russischen Armee gehen. Daher dachte ich mir, es sei besser, nach Deutschland auszuwandern, denn dort lebten bereits meine nahen Verwandten, mein Bruder mit seiner Familie, in Berlin. Und meine Cousinen wohnten in Bayern.«

Den Verweis auf seinen niedrigen sozialen Status als *limitschik* relativiert er im weiteren Verlauf des Gesprächs durch den Verweis auf seine Heirat mit einer Moskauerin: »Um in Moskau zu bleiben und eine Aufenthaltsgenehmigung bzw. eine Wohnung zu bekommen, musste ich in Moskau eine Einheimische heiraten.« Die Erinnerung an die ethnische Zugehörigkeit zu den Russlanddeutschen wird für Mischa vor allem nach der Einreise in die Bundesrepublik Deutschland bedeutsam. Dies äußert sich konkret in der ungleichen Aufnahmepraxis im Vergleich zu seiner Ehefrau, die russischer Nationalität ist:

»Meine Frau kam etwas später, weil sie ihr Studium an der Sportakademie abschließen wollte. Nun ist sie jetzt hier Ausländerin, d.h. sie besitzt den ›roten Pass‹ und keinen deutschen wie ich. Sie hat zwar einen Aufenthaltstatus, kann aber z.B. nicht selbständig eine Firma gründen.«

Durch die Interaktionen mit einheimischen Deutschen entwickelte sich bei Mischa ein spezifisches Konzept von Heimat. Diese Vorstellung ist eher mit dem *Bezug zur Heimat* assoziiert als mit der *Heimat an sich*:

»Heimat ist nicht dort, wo du geboren bist, sondern dort, wo das Land deiner Vorfahren ist. So denke ich, und so antworte ich den Deutschen, wenn sie sagen: Wie kann ich denn Deutscher sein, wenn ich in Russland geboren bin und schlecht Deutsch spreche. Sie sagen mir, dass Russland meine Heimat ist. Dabei vergessen sie die Tatsache, dass ein Afrikaner nie ein Deutscher werden kann, auch wenn er in Deutschland geboren ist. Genauso ist es bei mir: Ich bin in Russland geboren, aber das bedeutet nicht, dass ich automatisch ein Russe bin. Ja, ich spreche schlecht Deutsch, aber meine Großmutter und meine Mutter konnten Deutsch. In der Küche sprachen wir manchmal miteinander Deutsch, und ab und zu kochte meine Mutter deutsch. Meine Mutter ist über-

ten einheimischen Großstädtern und den zugezogenen Provinzlern. Nach Voronkov (1997) wurde aus dem Begriff eine Sammelbezeichnung für alle Migranten in Moskau und St. Petersburg.

haupt in Berlin geboren, weil unsere Großmutter hier arbeitete. Nach dem Krieg wurde sie nach Sibirien deportiert. Sie stammt aus einer Siedlung ukrainischer Deutscher. Heute lebt meine Mutter in Moskau, und sie beabsichtigt auch nicht, in den nächsten Jahren nach Deutschland umzusiedeln, weil sie bis zu ihrer Rente noch drei Jahre arbeiten muss. Zuerst geht sie in Rente in Russland und danach zieht sie vielleicht nach Berlin um. Sie besucht mich hier regelmäßig. Also, nur weil ich Russisch spreche, heißt das noch nicht, dass ich Russe bin. Deshalb haben Aussiedler kaum Freunde unter den einheimischen Deutschen. Auf der Arbeit hatte ich ab und zu Kontakte. Aber wozu brauche ich sie? Damit sie mich immer ›Russe‹ nennen, nur weil ich aus Russland komme? Sie gehören nicht zu den Freunden, mit denen ich Silvester feiern würde.«

Mischas Vorstellung vom Deutschsein und von der Heimat basiert primär auf der primordialen Bindung des Hinein-geboren-Werdens und nicht auf territorialen Kriterien. Zwar fehlt ihm die alltägliche Manifestation der kulturellen Dimension des erwarteten Deutschseins, doch hindert ihn dies nicht daran, sich als Deutscher zu präsentieren. Das Abstammungsprinzip der deutschen Identität findet Ausdruck in seiner Referenz auf die kulturellen Besonderheiten der Elterngeneration. Daher artikuliert Mischa das Konzept der Heimat nicht – wie bei anderen Immigranten in Deutschland üblich – in Relation zur individuellen Zugehörigkeit oder kollektiven Identität, sondern in Relation zur Erinnerung an seine Großmutter, »die sogar in Berlin geboren wurde«, an den Geburtsort der Mutter, die Umsiedlung nach Sibirien und die kulturellen Praktiken in der Familie. Dies hat aber wenig mit nostalgischer Gemütsbewegung zu tun – es scheint vielmehr, als handele es sich um einen strategischen und pragmatischen Umgang mit der Erinnerung im Interesse einer Legitimation der Migration nach Deutschland. Die Tatsache, dass die Netze der Familienangehörigen Mischas auf einen transnationalen Raum zwischen Deutschland und Russland ausgedehnt sind, wird von ihm als ein Stück Normalität des sozialen Lebens dargestellt. Mischa definiert sich am Ende des Interviews als »moderner europäischer Mensch«, der die deutschen Fernsehprogramme Pro7 und SAT1 konsumiert und Informationen sowohl aus deutschen als auch aus russischen Quellen schöpft. Die Herstellung und der Konsum transnationaler Medien (vgl. Darieva 2004), die Reaktivierung sozialer Beziehungen zur alten Heimat in Russland oder Kasachstan und das Management der *long-distance*-Familienkultur bestimmen die mehrdimensionale Zugehörigkeit der Russlanddeutschen.

Fazit

Das ethnische Zugehörigkeitsgefühl zu Deutschland wird bei Russlanddeutschen nicht zuletzt durch die Chance auf einen exklusiven Zugang zur deutschen Staatsbürgerschaft mobilisiert. Jedoch lässt sich feststellen, dass nach der ›Rückkehr ins Vaterland‹ die Konstruktion der ethnischen Abstammung problematisch wird. Russlanddeutsche tragen wenig zur Aufrechterhaltung einer homogenen nationalen *container*-Identität bei; vielmehr entwickeln sie eigene Vorstellungen vom ›Deutschsein‹ und tragen zu dessen Pluralisierung bei.

Des Weiteren ist festzuhalten, dass der Nationalstaat selbst, im Sinne der ›erweiterten‹ Staatsangehörigkeit, den rechtlichen Rahmen für die Entstehung transnationaler Zugehörigkeiten einräumt. Dies bedeutet keineswegs, dass die Transnationalisierungsprozesse bei Russlanddeutschen hauptsächlich ›von oben‹ initiiert bzw. gesteuert werden. Vielmehr handelt es sich hierbei um einen Prozess, in dem soziale Praxis ›von unten‹ und staatliches Handeln ›von oben‹ ineinander greifen: Soziale Akteure produzieren, etwa im Rahmen von Familiennetzwerken, über nationale Grenzen hinweg dauerhafte soziale Bindungen und etablieren so Transnationalität als integralen Bestandteil ihres neuen ›Zuhauses‹. Demgegenüber war von bundesdeutscher Seite das Konzept der Rückkehr der Spätaussiedler zwar als ›*one-way ticket*‹ konzipiert, mit dem es der Diaspora ermöglicht werden sollte, gewissermaßen ›verspätet‹ zu einem Teil des nationalen Selbst zu werden, doch die konkrete staatliche Regulierung dieser transnationalen Wanderung öffnete zugleich Räume für komplexere Ein- und Austrittsbewegungen, als es im Rückkehr-Konzept vorgesehen war. So ermöglichte sie den Einzug einer gewissen Flexibilität sowohl in den Prinzipien und in der Handhabung der deutschen Staatsbürgerschaft als auch im ›Identitätshaushalt‹ der Migranten. Mit dem Übergang aus der einen moralischen Mitgliedschaft in die andere sammeln die neuen Deutschen Alltagserfahrungen, in denen Mobilität und doppelte Zugehörigkeiten zu einem Teil gesellschaftlicher Normalität werden. Dieser ›Zugehörigkeitspluralismus‹ führt zur Erweiterung ihres Erfahrungshorizonts, der sich nicht auf die private Dimension familiärer Beziehungen beschränkt, sondern das Wissens- und Identitätsrepertoire eines zunehmend transnational beschaffenen Europas entscheidend prägen wird.

Literatur

Al-Ali, Nadje/Koser, Khalid (2002): »Transnationalism, International Migration and Home«. In: Nadje Al-Ali/Khalid Koser (Hg.), *New Approaches to Migration? Transnational Communities and the Transformation of Home*, London: Routledge, S. 1-14.

Appadurai, Arjun (1996): *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bade, Klas/Oltmer, Jochen (1999): *Aussiedler: Deutsche Einwanderer aus Osteuropa*, Osnabrück: Rasch.

Beyme, Klaus von (1999): »Shifting National Identities: The Case of German History«. In: *National Identities* 1(1), S. 39-52.

Borneman, John (1997): »State, Territory and National Identity in the two Berlins, 1945-1995«. In: Akhil Gupta/James Ferguson (Hg.), *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropolog*, Durham: Duke University Press, S. 93-117.

Brubaker, Rogers (1992): *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge: Harvard University Press.

Darieva, Tsypylma (2004): *Russkij Berlin. Migranten und Medien*, Münster: LIT.

Darieva, Tsypylma (i.E.): »Recruiting for the Nation: Post-Soviet Transnational Migrants in Germany and Kazakhstan«. In: Erich Kasten (Hg.), *Rebuilding Identities: Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia*, Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

Dietz, Barbara (1999): »Migrationspolitik unter ethnischen Vorzeichen: Aussiedleraufnahme und die Politik der Aussiedlerintegration«. In: *Beiträge der Akademie für Migration und Integration* 3, S. 10-29.

Glick Schiller, Nina (2004): »Transnationality«. In: Nugent David/Joan Vincent (Hg.), *A Companion to the Anthropology of Politics*, Malden: Blackwell, S. 448-468.

Gupta, Akhil/Ferguson, James (1992): »Beyond ›Culture‹: Space, Identity and Politics of Difference«. In: *Cultural Anthropology* 7, S. 6-23.

Henning, Friedrich Wilhelm (1975): *Das industrialisierte Deutschland 1914-1972*, Paderborn: Schöningh UTB.

Honolka, Harro/Götz, Irene (1999): *Deutsche Identität und das Zusammenleben mit Fremden*, Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

Lüttinger, Paul (1986): »Der Mythos der schnellen Integration. Eine empirische Untersuchung der Vertriebenen und Flüchtlinge in der BRD«. In: *Zeitschrift für Soziologie* 15(1), S. 20-36.

Mackensen, Rainer (1979): »Bevölkerung und Gesellschaft in Deutschland. Die Entwicklung 1945-1978«. In: Joachim Matthes (Hg.), *Sozialer Wandel in Westeuropa*, Verhandlungen des 19. Deutschen Soziologentages, Frankfurt am Main: Campus, S. 433-464.

Münz, Rainer/Ohliger, Rainer (1998): »Vergessene Deutsche – Erinnerte Deutsche. Flüchtlinge, Vertriebene, Spätaussiedler«. In: *Transit: Europäische Revue*, Heft 15, S. 141-157.

Ong, Aihwa (1999): *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*, Durham: Duke University Press.

Ong, Aihwa (2004): »Citizenship«. In: Nugent David/Joan Vincent (Hg.), *A Companion to the Anthropology of Politics*, Malden: Blackwell, S. 55-68.

Oswald, Ingrid (2000): *Die Nachfahren des »homo sovieticus«. Ethnische Orientierung nach dem Zerfall der Sowjetunion*, Münster: Waxmann.

Schmaltz-Jacobsen, Cornelia/Hansen, Georg (1997): *Kleines Lexikon der ethnischen Minderheiten in Deutschland*, München: Beck.

Slezkine, Juri (1996): »The USSR as a Communal Appartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism«. In: Geoff Eley/Ronald Suny (Hg.), *Becoming National*, New York: Oxford University Press, S. 203-238.

Smith, Michael Peter/Luis Eduardo, Guarnizo (1998): »The Location of Transnationalism«. In: Michael Smith/Guarnizo Luis (Hg.), *Transnationalism from Below*, New Brunswick: Transaction Publishers, S. 3-34.

Solopov, Alexander (2005): »Rechtliche Regulierung der Rückkehr nach Kasachstan«. In: *Heimat*, Nr. 02 (77), S. 10.

Verdery, Catherine (1998): »Transnationalism, Nationalism, Citizenship and Property: Eastern Europe since 1989«. In: *American Ethnologist* 25(2), S. 291-306.

Voronkov, Viktor (1997): »Die ›Limitschiki‹: Zuwanderer in sowjetischen Städten. Konsequenzen sozialer Diskriminierung in der post-sowjetischen Gesellschaft«. In: *Leviathan*, Sonderheft 17, S. 328-346.

Wimmer, Andreas/Glick Schiller, Nina (2002): »Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences.« In: *Global Networks* 2, S. 301-334.

Heimat? Ethnische Identität und Beheimatungsstrategien einer entbetteten ›Volksgruppe‹ im translokalen Raum

Michael Schönhuth

»Es geht um den Umbau der Welt zur Heimat, ein Ort, der allen in der Kindheit scheint und worin noch niemand war.«
Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung

Einleitung

»Heimatlos. Mitten in Europa«. Mit diesem Aufmacher wirbt die Katholische Bischofskonferenz für ihre internationale Solidaritätsaktion mit den Menschen in Mittel- und Osteuropa im Spätsommer 2004. In welchem Maße gilt dieses Bild der verlorenen Heimat auch für Russlanddeutsche – in den Herkunftsländern wie nach der Übersiedlung nach Deutschland? Welche Rolle spielt das Selbst- und Fremdkonzept Heimat für die Bestimmung eigener Identität, eigener Migrations- oder Bleibeentscheidungen? Ergibt das Konzept als erkenntnisleitende oder analytische Kategorie überhaupt noch einen Sinn in einer Welt, die auch für Russlanddeutsche zunehmend durch translokale Prozesse und multiple Identifikationsorte gekennzeichnet ist? Gibt es so etwas wie eine Beheimatung im transnationalen Zwischenraum?

Der folgende Beitrag ist der Versuch, sich einem ›unmöglich‹ gewordenen Begriff zu nähern. Nicht um ihn nach einer wechselvollen und ideologiebehafteten Geschichte vor der letztendlichen Dekonstruktion zu retten, sondern weil er nach wie vor eine machtvolle Metapher darstellt, mit der die Akteure zwischen hier und dort, zwischen den Ziel- und den Herkunftsländern, handeln und behandelt werden. Den Anstoß für diesen Bestimmungsversuch gab eine partizipative Lehrforschung des ethnologischen Instituts der Universität Trier im Jahr 1999 in Sibirien. Sie führte eine Gruppe von 13 Studierenden und zwei Wissenschaftlern unter anderem eine Woche lang in ein vorwiegend von Russlanddeutschen bewohntes, 120 Kilometer südlich von Nowosibirsk gelegenes Dorf. Bei der Befragung der Interviewpartner nach ihrer kulturellen Identität spielte das Konzept der verlorenen oder wiederzugewinnenden Heimat eine wichtige Rolle.

Die Lehrforschung[1]

In der Lehrforschung ging es um die beispielhafte Erhebung der lokalen Lebensverhältnisse von Russlanddeutschen mit Hilfe von raschen partizipativen Methoden, wie sie bisher vor allem in der ländlichen Dorfentwicklung und der Entwicklungszusammenarbeit zum Einsatz kamen. Der Forschungsfokus lag auf dem Alltag und der kulturellen Identität in der Post-Sowjetzeit vor dem Hintergrund von Migrations- und Bleibeentscheidungen. Folgende Forschungsfragen standen im Mittelpunkt:

- Was bedeutet bäuerliches Leben und Wirtschaften auf dem Land heute (Kolchose, selbständige Bauern, Subsistenzwirtschaft, Liberalisierung des Marktes)?
- Wie sah die Situation der Deutschen in Russland früher aus; wie hat sie sich nach der Wende in den 90er Jahren gewandelt? Wo liegen die Perspektiven?
- Gibt es so etwas wie eine ›deutsche‹ Identität? Woran ist sie zu erkennen?
- Wie gestaltet sich das Verhältnis zwischen Deutschen und Russen im Alltag? Gibt es (noch/wieder) wahrnehmbare oder diskutierte Unterschiede?
- Was sind die Gründe dafür, in Russland zu bleiben bzw. nach Deutschland zu gehen? Gibt es diesbezüglich Unterschiede zwischen den Generationen?

In der Lehrforschung wurde mit Methoden der teilnehmenden Alltagsbeobachtung (gemeinsames Kochen, Feldarbeit, Pilzesammeln etc.) und deren Dokumentation in Feldtagebüchern, mit offenen Gesprächen am Küchentisch, fokussierten Einzel- und Gruppeninterviews zu Einzelthemen sowie mit Methoden aus der ›Kiste‹ partizipativer Erhebungsinstrumente gearbeitet (vgl. Schönhuth/Kievelitz 1994). Den Einstieg in unsere Erkundungen bot ein Treffen mit Vertretern des Dorfes, bei dem im Rahmen eines *Mapping* eine Dorfkarte mit allen wichtigen Einrichtungen entstand. In anschließenden Ortsbegehungen (so genannten *Transekten*) führten einheimische Informanten

1 Für die genauen Ergebnisse der Lehrforschung vgl. Schönhuth et al. (2000).

die Gäste in Kleingruppen entlang gemeinsam festgelegter Routen durchs Dorf. Die Karte konnte auf diese Weise direkt verifiziert und inhaltlich gefüllt bzw. ergänzt werden.

Dass die Selbstversorgung durch den Hausgarten, eine eigene Milchkuh und Kleinvieh die eigentliche Lebensgrundlage vieler Dorfbewohner darstellte, war durch die Alltagsbeobachtungen in den gastgebenden Haushalten bereits deutlich geworden. Nahrungskreislaufdiagramme veranschaulichten dies. Über die wirtschaftlichen und politischen Strukturen hinaus informierte eine mit der Bibliothekarin des Ortes erstellte Zeitachse mit wichtigen bzw. kritischen Ereignissen der etwa 150 Jahre währenden Geschichte des Dorfes, das seinen Namen von seinem Begründer Zakovrjazhin erhielt. Gemeinsame Ausflüge zum Pilze- und Beerensammeln, gemütliche *vecherenkas* (häusliches Beisammensein am Abend) und Diskobesuche gaben Einblick in die Freizeitgestaltung der Einheimischen.

Das Mittagessen in den Gastfamilien und das Tages-Feedback am Schulhaus waren die einzigen festen Rahmenpunkte eines ansonsten flexiblen Tagesplans. Beim Mittagessen konnten die Familien über den Fortgang der Forschungsarbeiten auf dem Laufenden gehalten werden. Das abendliche Feedback diente dem gruppeninternen Austausch von Neuigkeiten, die tagsüber in den Interviews oder mittels anderer Erhebungsmethoden gesammelt wurden. So war eine Rückspeisung der Information in die Gesamtgruppe möglich. Auch konnte mit den Zwischenergebnissen die laufende Planung für den nächsten Tag vorgenommen werden, was die unmittelbare weitere Verfolgung interessanter Erkenntnisse ermöglichte.

Das Gesamtfeedback am letzten Tag sollte nicht nur das Erlebte den Dorfbewohnern vor Augen führen, sondern auch zu Kritik und Korrektur, zu Ergänzungen und Diskussion über die Ergebnisse anregen. So waren zum Abschluss Interviews in kleinen Gruppen zu den sich herausschälenden Kernthemen (Zukunft des Dorfes, Rolle der Kirche, Verhältnis zwischen Russen und Deutschen, Heimatverständnis, Deutschlandbild) geplant.

›Deutschtum‹ und Heimatverständnis in Zakovrjazhino

Die Privilegien der Deutschen im zaristischen Russland kennt die Generation der gegenwärtigen Alten nur noch vom Hörensagen. Deren Schicksale sind voller Geschichten der Unterdrückung und Vertrei-

bung. In dieser älteren Generation existiert noch ein ausgeprägtes Wir-Gefühl als Deutsche. Es definiert sich vor allem über

- die Pflege der gemeinsamen Sprache,
- das erinnerte gemeinsame Schicksal des Ausgegrenzt-Seins und der Vertreibung,
- die Pflege von Verwandtschafts- und Heiratsbeziehungen,
- das Feiern ›deutscher‹ Feste und die Bewahrung des gemeinsamen Liedguts,
- den Bezug auf eine empfundene deutsche Mentalität, die sich insbesondere durch Charakteristika wie Zielstrebigkeit, Fleiß, moralische Integrität, Sauberkeit und Ordnung auszeichnet, sowie über
- ein Gefühl technischer und intellektueller Überlegenheit, bzw. das Bewusstsein, gegenüber den Einheimischen in der Zeit nach der erzwungenen Ankunft in Sibirien ›Kulturbringer‹ zu sein.

Für die Jungen rückt der Unterschied zwischen Deutschen und Russen immer mehr in den Hintergrund und die Zugehörigkeit zu einer Nationalität als ethnische Grenzmarker wird im Alltag immer unbedeutender.

Das Heimatverständnis der Deutschen in Zakovrjazhino ist zugleich ausgeprägt und gebrochen. Deutschland, das ist vor allem der Raum verwandtschaftlicher und kultureller Identifikation. Für viele ist die Wolgaregion, von der die Älteren noch aus eigener Anschauung berichten, die eigentliche Heimat, ein Traum, der mit Präsident Jelzins nicht eingelöstem Versprechen auf eine autonome Wolgarepublik Anfang der 1990er Jahre beendet war. Deutschland gilt für sie als die ›zweite Heimat‹. Für die Jungen ist Russland fast uneingeschränkt die erste Heimat, »mein liebes Land«, wie der 17-jährige Jaroslaw im Interview feststellt, »und Deutschland ist, wie sagt man, Land, wo kommen meine Eltern, meine Urgroßeltern – nur das«.

Das überwiegend positive Deutschlandbild stützt sich hauptsächlich auf Berichte von ausgesiedelten Verwandten oder Bekannten, die Briefe schreiben oder zu Besuch nach Zakovrjazhino kommen. Die Aussiedlung nach Deutschland war während unseres gesamten Aufenthaltes Gesprächsthema. Viele, die ausreisen wollten, haben das in den letzten Jahren getan. Manche sitzen auf gepackten Koffern und warten nur noch auf die Ausreisepapiere. »Hätt' ich Fliegel, würd' ich nach Deutschland fliegen«, sagte uns eine alte Dorfbewohnerin. Wie andere Vertreter der älteren Generation hat sie abgewogen: Die Argu-

mente zu bleiben haben trotz der Sehnsucht nach der »Heimat« überwogen. Den einen ist es nach einem Leben voller Vertreibungserfahrungen zu viel, noch einmal umzusiedeln; andere haben Kinder, die mit Russen verheiratet sind und die sie nicht verlassen wollen. Russische Familienmitglieder wollen in der Regel nicht nach Deutschland: »Nu, mein Mann will mit mir in Russland wohnen. Leben ist besser, wie mir leben«, wie eine 52-jährige Interviewpartnerin es ausdrückte.

Der Begriff »Heimat« spielte in den Interviews vor allem bei der Erlebnisgeneration eine zentrale Rolle. Wann immer Identitätsfragen angesprochen wurden, war der Heimatbegriff nicht fern. Was aber ist das, »Heimat«?

Heimat im historischen und politischen Diskurs in Deutschland

Im wissenschaftlichen und politischen Diskurs in Deutschland ist der Begriff Heimat weitgehend diskreditiert.[2] Hochkonjunktur haben hingegen Fragen der »Ethnizität« und »Identität«. Ein Blick auf die Begriffsgeschichte macht dies verständlich.

Die Verwendung des Heimatbegriffs gestaltete sich nie einheitlich: »Heimat ist immer Gegenbegriff zur Fremde; aber die räumliche Erstreckung von Heimat reicht vom ganzen Land über den Landstrich und den Ort bis hin zum Haus, zur Wohnung« (Bausinger 1984: 12). Im bäuerlichen Kontext bezeichnet *Heim'o'ti* (althochdeutsch) den Besitz, das väterliche Erbe, den Hof, und betont damit die rechtlichen Bezüge und das materielle Heimatrecht. Dies beinhaltete auch, dass ein Teil der Bauernkinder dieser Heimat bei Übergabe des Hofes verlustig ging.[3] Es begründetet aber andererseits bis weit ins 19. Jahrhundert noch einen Versorgungsanspruch der ursprünglich im Dorf Beheimateten, dort im Alter und bei Bedürftigkeit mitversorgt zu werden (vgl. Schmitt 2001) – wie übrigens bis noch vor wenigen Jahren in der

2 Ganz im Gegensatz etwa zu Österreich, wo der Begriff Heimat im öffentlichen Raum mit großer Selbstverständlichkeit benutzt wird.

3 Das konkrete Heimatrecht bezeichnete somit etwas anderes, als das in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 festgelegte Recht eines jeden Menschen zum Verlassen seines Staates und zur Rückkehr in denselben.

Schweiz. In der Metapher der »himmlischen Heimat« erfährt der Begriff schon früh eine religiöse Überhöhung, die bis heute mitschwingt.

»Das Heimatrecht«, so Hermann Bausinger (1984: 12f.) in seinem klassischen Aufsatz zur Begriffsgeschichte,

»entsprach den Prinzipien einer stationären Gesellschaft, an deren Rändern allerdings die Zahl der Heimatlosen, der Vagabunden und Bettelleute, ständig wuchs. Es wurde aber vollends problematisch, als die wirtschaftliche Entwicklung eine immer größere Mobilität erforderte. Das Heimatrecht, das von den aus dem Arbeitsprozeß Ausgeschiedenen die Rückkehr in die Heimatgemeinde, also den Geburtsort, forderte, war in den Umbrüchen der Industrialisierung nicht mehr brauchbar.«

Seit Ende des 18. Jahrhunderts wird Heimat zunehmend zur romantischen Gegen- und Sehnsuchtsmetapher für fehlende Geborgenheit in einer mobilen Gesellschaft, zu einer Art »Besänftigungslandschaft« (Bausinger) zur Kompensierung von Modernitätserscheinungen. Die Heimatbewegung im 19. Jahrhundert kann somit schon als nostalgischer Reflex auf den Untergang der bäuerlichen Lebensweise interpretiert werden. Die dem deutschen Heimat-Begriff innewohnende ›Innigkeit‹, Ortsgebundenheit und Primordialität ist eine deutsche Sonderentwicklung des 19. Jahrhunderts.[4]

Dieser eher unpolitische Begriff von Heimat wird schon früh von einer Bewegung überlagert, die Heimat an das neue Identifikationsobjekt der Nation binden will (vgl. Schmitt 2001). Im 20. Jahrhundert werden schließlich Heimat und völkisches Denken miteinander verknüpft: Volksgemeinschaft, Rasse, Vaterland, Heimholung ins Reich, das Element des Völkischen und die Vorstellung vom Volk ohne Raum vereinnahmen den Heimatbegriff vollends für das rassistische Vokabular des Nationalsozialismus. »Heimat und Blut – Blut und Boden wurden gewissermaßen religiös besetzt und sakralisiert [und] im Krieg beschworen, um [...] Heimat und Heimatboden zu verteidigen« (ebd.).

Nach dem Zweiten Weltkrieg, aber auch in der deutschen Nachkriegspolitik, findet eine Instrumentalisierung des Heimatbegriffs in der Kulturindustrie (Heimatfilme), statt. Den Heimatvertriebenen wird im Bundesvertriebenengesetz ein »Recht auf Heimat« zugestanden. Dabei setzt deutsche Volkszugehörigkeit für vor dem 31. Dezember

4 Dagegen englisch offener: home = Heim und Heimat; country = Land und Heimat.

1923 geborene Personen voraus, dass diese sich in ihrer (Herkunfts-) Heimat zum deutschen Volkstum bekannt haben und dass dieses Bekenntnis durch Merkmale wie Abstammung, Sprache, Erziehung oder Kultur bestätigt wird (vgl. Landsmannschaft der Deutschen aus Russland 2002).

Heimat für Russlanddeutsche: Ein anderer Diskurs

Bezeichnend für unseren Zusammenhang ist, dass die Russlanddeutschen nur an der letzten Wendung des Begriffs Heimat (Bundesvertriebenengesetz) direkt teilhatten, bzw. von seiner politischen Ideologisierung infolge von Hitlers Heimholungsszenarien durch Deportation betroffen waren. Damit ging ein großer Teil der Geschichte des Begriffs, seines Bedeutungswandels und seiner Diskreditierung in Deutschland an ihnen vorbei. Es ist daher nicht verwunderlich, dass für die ältere Generation der in den Osten vertriebenen Russlanddeutschen der Heimatbegriff noch ganz selbstverständlich eine zentrale Bestimmungsgröße persönlichen Schicksals und eigener Migrationsentscheidungen ist. Heimat im ursprünglichen Sinne als Heimatrecht war für Russlanddeutsche schon immer ein prekäres Gut – von Katharina großzügig gewährt, aber schon bald ausgehöhlt. Zum spezifisch deutschen, romantischen und ideologisch missbrauchten Heimatdiskurs hatten die Deutschen in Russland keinen Bezug. Sie heute damit zu identifizieren, wird ihren spezifischen Erfahrungen nicht gerecht.

Was aber ist ›Heimat‹ für Russlanddeutsche? Heike Pfister-Heckmann (1998: 200ff.) unterscheidet in ihrer sensiblen volkskundlichen Studie »Sehnsucht Heimat«, zur Situation der Russlanddeutschen im Landkreis Cloppenburg, drei unterschiedliche Phasen der Heimaterfahrung: Vor dem Zweiten Weltkrieg war die Heimat trotz Hungersnöten, stalinistischer Gewaltherrschaft, teilweise Gefängnis und Vertreibung eher pragmatisch auf den gegenwärtigen Lebensraum bezogen, in dem die Russlanddeutschen durch eigene harte Arbeit alles Lebensnotwendige geschaffen hatten. Die zweite Phase, die einer erzwungenen Heimatlosigkeit, war gekennzeichnet durch die unsäglichen Vertreibungserfahrungen im Zweiten Weltkrieg, das Auseinandergerissenwerden von Familien, das Leben in Erdlöchern und die Arbeit in der Trudarmee.[5]

5 Elemente dieser Traumatisierung waren neben der Vertreibung und Ver-

Die dritte Phase bis in die 80er Jahre des 20. Jahrhunderts war durch den Rückzug aufs Familiäre geprägt. Familie als »enge Lebenswelt« (Bourdieu) wurde zu einem System dauerhafter Disposition, zu einer Art Habitus der Russlanddeutschen in der erzwungenen Diaspora. Sie bot jenen Schutzraum, jene Zuflucht und emotionale Heimat, die im durch Diskriminierung und Ausgrenzung bestimmten Außenraum nicht mehr zu finden war. Die vor allem auf dem Land ausgeprägte Tendenz zur Binnenheirat und die im geschützten Raum gepflegten ›deutschen‹ Traditionen sowie der Bezug auf eine empfundene deutsche Mentalität, die sich der einheimischen als technisch, intellektuell und kulturell überlegen fühlte, verstärkten diese Binnenidentität noch. Das Orientierungsschema wurde nach innen, d.h. in die familiären Netzwerke hinein, bzw. als Erinnerungsbild (Orte der Vertreibung) oder als Ort der Heimholung/Erlösung (Deutschland) nach außen projiziert. Zwar wurden die einstigen Siedlungsgebiete noch als Heimat betrachtet, ihre Wiedererlangung aber für die meisten als unrealistisch angesehen. Das Stigma des Deutschseins schien nur durch Ausreise in die Bundesrepublik »in ein Akzeptiert werden umzuwandeln« zu sein (Pfister-Heckmann 1998: 205).

Heimat in Deutschland?

Vor diesem Hintergrund müssen auch die Migrationsentscheidungen gesehen werden. Das Heimatverständnis der Erlebnisgeneration ist durch das ›Sonderbewusstsein Heimatlosigkeit‹ bestimmt. Der auch in unserer Untersuchung am häufigsten genannte Ausreisegrund dieser Generation war, »als Deutsche[r] unter Deutschen zu leben«.[6] Eine

schleppung in Arbeitslager vor allem der Verlust von Angehörigen (oft ohne Wissen um deren Verbleib), die systematische Zerstörung der deutschen Kulturzusammenhänge sowie das Verbot der deutschen Sprache, die strenge staatliche Kontrolle der deutschen Familien in der UdSSR bzw. den GUS-Staaten, die Einschüchterung im öffentlichen Leben durch Beschimpfung und Herabsetzung sowie die Benachteiligung als Deutsche infolge des Zweiten Weltkriegs (vgl. Leupold/Scheuerer-Englisch 2004).

6 Dies deckt sich mit den Ausreisegründen, die in einer Befragung 1996 erhoben wurden. Jeweils 75 Prozent der Nennungen gaben ethnische Motive (»unter Deutschen leben«) und Motive der Familienzusammenführung an,

vor unserer Russlandexkursion durchgeführte explorative Befragung von Russlanddeutschen in Trier[7] legt nahe, dass trotz manch enttäuschter Erwartung dieses Ziel noch am ehesten als erreicht gilt: In der Mehrzahl Rentenanwärter, müssen sich die Angehörigen der Erlebnisgeneration in der deutschen Leistungsgesellschaft nicht mehr behaupten, in Konkurrenz zu den Einheimischen ihren Platz nicht mehr erkämpfen, und vor allem keine weitere Vertreibung mehr befürchten. Sie sind am Ende ihrer Reise in der – wenn auch häufig befremdlichen – Heimat angekommen.

Für die Nachkriegsgeneration, die Russland überwiegend als die ›erste Heimat‹ kennt, sieht das anders aus. Die Familie, die schon zu Sowjetzeiten emotionale Heimat war, wird auch in der Bundesrepublik zum Rückzugsort in einer Gesellschaft, in der viele sich als nicht willkommen, sondern als »den Deutschen gleichgestellte Ausländer«[8] behandelt fühlen. Das Pflegen einer überkommenen ›deutschen Kultur‹, die – ein typisches Diasporaphänomen – sich in ihrem Kern seit 200 Jahren kaum verändert hat, löst vor allem bei der jüngeren bundesdeutschen Generation vielfach Befremden aus, und die für typisch deutsch gehaltenen Eigenschaften, wie die Anerkennung durch Fleiß, Hausbau und Sparsamkeit, erwecken in der durch zunehmende Konkurrenz auf dem Arbeitsmarkt geprägten bundesdeutschen Gesellschaft allenfalls Sozialneid. So kommt die Selbstbestätigung vor allem aus dem eigenen soziokulturellen Rückzugsraum.

In den Kultur- und Sozialwissenschaften wird Heimat heute mehrheitlich als ein vages, durch intakte Sozialbeziehungen im Raum symbolisiertes Selbst- und Repräsentationskonzept von Individuen verstanden. »Heimat, als emotionale Bezogenheit auf einen soziokulturellen Raum, kann sich [aber] erst einstellen, wenn dem Subjekt Identität, Sicherheit und aktive Lebensgestaltung ermöglicht wird« (Greverus 1979: 13). Solche für eine gelungene Beheimatung günstigen Bedingungen finden die hier ankommenden Russlanddeutschen in den letzten 15 Jahren immer weniger vor. Integrationsfähigkeit erschöpft sich

48 Prozent gesellschaftspolitische und wirtschaftliche Motive. Dabei waren Mehrfachnennungen möglich (vgl. Graudenz/Römling 1996).

7 Dazu gibt es eine gemeinsam mit dem IWF Göttingen produzierte Videodokumentation, die bei Bedarf in der Trierer Ethnologie ausgeliehen werden kann (Haller et al. 1999).

8 So lautet der Untertitel des in Trier gedrehten Videos (vgl. Fußnote 7).

neben der politisch äußerst flexibel eingesetzten Eintrittskarte »deutsche Volkszugehörigkeit«[9] häufig in der nachgewiesenen sprachlichen Integrationskompetenz. »Gelungene Integration [jedoch] nur an Deutschkenntnissen zu messen, ist eine Absage an die kommunikative Einwanderungsgesellschaft«, stellt Gazi Caglar fest:

»Das Erlernen der deutschen Sprache sorgt in der Tat für bessere Integration im Sinne ›geordneter Verhältnisse‹. Denn mit Bezug auf die Gesellschaft sind die Leistungen der deutschen Sprache eindeutig integrativ. Mit Bezug auf die individuelle Erfahrung sind sie aber ambivalent: sowohl integrativ-entlastend als auch integrativ-zwanghaft. Dass Sprache individuelle Freiheit und soziale Gerechtigkeit fördere, ist kein sprachimmanenter Prozess, sondern Ergebnis gesellschaftlicher Veränderung in Richtung vermehrter Humanität« (Caglar 2004).[10]

Identitätsstabilisierend ist vor allem der Bezug auf eine Einwanderer-Community. Das setzt eine stabile Aussiedler-Gemeinschaft voraus, die Identifikationsangebote macht. Die gibt es jedoch für Russlanddeutsche, im Gegensatz zu den Türken, in Deutschland nicht, wie Rainer Strobl in seinem Beitrag zu diesem Band bemerkt. Gelungene Integration ist auch mit sozialen Teilhabechancen verknüpft, und die sind für eine Mehrheit der Russlanddeutschen weder objektiv noch subjektiv

9 Wer nach dem 31. Dezember 1923 geboren wurde, ist nur dann deutscher Volkszugehöriger, wenn er von einem deutschen Staatsangehörigen oder deutschen Volkszugehörigen abstammt und sich bis zum Verlassen der Aussiedlungsgebiete durch eine entsprechende Nationalitätserklärung oder auf vergleichbare Weise ausschließlich zum deutschen Volkstum bekannt oder nach dem Recht des Herkunftsstaates zur deutschen Nationalität gehört hat. Das Bekenntnis oder die rechtliche Zuordnung muss dadurch bestätigt werden, dass der Betroffene noch zur Zeit der Aussiedlung in der Lage ist, ein einfaches Gespräch auf Deutsch bzw. in einem russlanddeutschen Dialekt in zusammenhängenden Sätzen zu führen. Sind die gesetzlichen Voraussetzungen für die Aufnahme als Spätaussiedler erfüllt, wird im Aufnahmeverfahren ein Aufnahmebescheid erteilt (vgl. Landsmannschaft der Deutschen aus Russland 2002).

10 Dass sprachliche Integration auch anders geht, zeigte kürzlich Peter Wiens am Beispiel der »Niederdeutsch-Variante ›Plattdietsch‹ als starke Brücke bei der Integration von Aussiedler/innen in Deutschland und weltweit« (Wiens 2003).

gegeben.[11] Immerhin können nach empirischen Untersuchungen zwei Drittel aller Aussiedler-Jugendlichen nach drei bis vier Jahren als gut angepasst bzw. integriert gelten.[12] Das restliche Drittel hat allerdings massive Integrationsprobleme, geringe Möglichkeiten einer positiven Bindung an die Werte der Einwanderungsgesellschaft und damit eine schlechte Sozialprognose mit hoher Delinquenzrate. Die betreffenden Jugendlichen haben zwar ›deutsche Ansprüche‹ entwickelt, doch stehen diesen kaum ›deutsche Chancen‹ gegenüber.[13]

Beheimatung jenseits von Raum und Nation

Im Rahmen der durch Globalisierungsprozesse entstehenden transnationalen Interaktionsräume entstehen auch neue soziale und ethnische Landschaften (*socioscapes, ethnoscapes*; Appadurai 1996). Räumliche Konstellationen bleiben zwar weiterhin bedeutsam, sind aber zunehmend »entbettet« (Giddens), d.h. der lokale Schauplatz wird auch durch Nichtanwesende strukturiert. Diese Prozesse gelten nicht zuletzt

11 Vgl. die empirischen Ergebnisse der Untersuchung von Strobl in diesem Band.

12 Entsprechende Ergebnisse präsentierte Eva Schmitt-Rodermund im Februar 2004 in ihrem Beitrag zu der Bielefelder Tagung »Zuhause fremd?«.

13 Sabine Zinn-Thomas in der Diskussion auf der genannten Tagung (vgl. Fußnote 12). Leupold/Scheuerer-Englisch (2004: 4) zählen aufgrund ihrer Beratungserfahrung folgende Elemente auf, die sich für die Identitätsentwicklung von jugendlichen Aussiedlern belastend auswirken können: »Verlust des vertrauten Milieus; zweisprachige Sprachlosigkeit: Russisch nicht akzeptiert, Deutsch nicht die Muttersprache; Überforderung durch sprachlichen Integrationsdruck, v.a. im Hinblick auf die Berufsausbildung; Zurückstufung in der Schule bei hohem Wissensstand nur aufgrund des sprachlichen Defizits (Sitzenbleiben war in der GUS eine Katastrophe); zu starke Betonung oder völliges Ignorieren bzw. Missachten des Andersseins; Erleben von zu wenig Offenheit und Aufgeschlossenheit von Seiten der neuen Umgebung; zu wenig Unterstützung durch die eigene Familie, da die Erwachsenen selbst einen Kulturschock erleben und unter fehlender Kompetenz für die Bewältigung der neuen Anforderungen leiden; mehr oder weniger bewusste Prozesse der Trauer und Verbitterung über die erlittenen Verluste; negative Konstruktion von Realität (›Du hast keine Chance, aber nutze sie!‹).« Vgl. auch Selensky (2002).

aufgrund der in den letzten 15 Jahren verfolgten gemischten Strategie aus Bleibehilfen und Integrationspolitik für Russlanddeutsche in besonderem Maße.

Die Schwierigkeiten der Beheimatung in den Herkunftsgebieten bestehen in der fehlenden Möglichkeit zur öffentlichen Selbstrepräsentation, in der fehlgeschlagenen Option Wolgarepublik, aber auch in den wieder aufkommenden Ressentiments in den Nachfolgestaaten der Sowjetunion. Geschlossene Siedlungsgebiete bröckeln zusehends auseinander, und auch die Absolvierung eines nationalen Kulturkanons in deutschen Kulturzentren/-häusern ist keine tragfähige Alternative, da der Souverän zunehmend nach Deutschland emigriert (vgl. Constable 2003). Für eine Überschneidung und Neubildung von Kulturen, wie auch für das Aushandeln von Kulturprozessen, fehlt in den Herkunftsgebieten zunehmend die kritische Masse: Nutzbare russlanddeutsche Netzwerke werden hier immer seltener, während sie in Deutschland massiv an Bedeutung gewinnen.

Auch in der Bundesrepublik gibt es keine territorial bestimmte Heimat im traditionellen Sinne mehr, weder für Russlanddeutsche, noch für Bundesdeutsche. Aber »es gibt Möglichkeiten, sich in einem offenen Prozess mit der Welt, mit subjektiv bedeutsamen Orten, Menschen und Gemeinschaften zu verbinden und dadurch das Gefühl von Zugehörigkeit, Handlungsfähigkeit und Sinnhaftigkeit zu erlangen« (Mitzscherlich 2002).

Die moderne Sozialpsychologie erkennt drei zentrale Bedürfnisse, durch die Heimat auf der individuellen Ebene integriert wird (vgl. Mitzscherlich 2001). Das Bedürfnis nach Kontrolle (*sense of control*), das Heimat als Gestaltungsraum erleben lässt; das Bedürfnis nach Gemeinschaft (*sense of community*), das Gemeinsamkeit und Zugehörigkeit vermittelt; und schließlich das Bedürfnis nach Stimmigkeit (*sense of coherence*), das für die Identität von Selbst- und Weltkonzept sorgt. Die von Russlanddeutschen gewählten Strategien zur Integrierung dieser Bedürfnisse sind individuell, wie auch in der Gruppe durchaus verschieden.

Beheimatung durch Rückzug ist dabei nur *eine* mögliche Option. In dieser Hinsicht berichtet etwa Hermann Heidebrecht[14] von der langen Erfolgsgeschichte einer gelungenen Integration von gläubigen Russlanddeutschen innerhalb der freikirchlichen Gemeinden – ein

14 In seinem Vortrag auf der erwähnten Bielefelder Tagung (vgl. Fußnote 12).

Prozess, der überwiegend im Stillen stattfindet und dessen geringer Bekanntheitsgrad von den Betreffenden als stabilisierender Schutzraum empfunden wird. Diese Art der Integration setzt die gemeinsame religiöse Orientierung voraus und ist deshalb wohl eher ein – wenn auch bemerkenswertes – Nischenmodell erfolgreicher Beheimatung.

Beheimatung durch aktive Identitätspolitik in Vereinigungen und Verbänden, in politischem Lobbyismus sowie in Publikationsorganen und Medien ist eine weitere Option, deren Rolle im Integrationsprozess zu wenig beachtet wird. Dabei sind Landsmannschaften, »Häuser der Heimat«, russischsprachige Theater und Zeitungen sowie russische Geschäfte und Reisebüros Zeugen einer wachsenden russlanddeutschen Binnenstruktur, in deren Rahmen Beheimatung explizit nicht über die sprachliche Integration, sondern über die Besetzung eines eigenen Kulturfeldes im öffentlichen Raum praktiziert wird.

Die vielleicht vielversprechendste, weil offenste Form der Beheimatung ist die der netzwerklichen Neuorientierung und -einbettung in einem translokalen soziokulturellen Raum: Zivilgesellschaftliches Engagement (vgl. Schulz 2003), Übernahme von Ehrenämtern (vgl. Gotzes 2003), Begegnungshäuser oder bikulturelle Integrationsprojekte (vgl. Franzke/Schönhuth 2003) sind hier ebenso zu nennen wie etwa Kulturaustauschprogramme oder Handelspartnerschaften mit den Herkunftsregionen. Beheimatung im translokalen Raum bedeutet hier nicht, ›*zwischen* den Stühlen zu sitzen‹, sondern ›auf *zwei* Stühlen sitzen zu können‹. Ob die Vision von zwischen den Kulturräumen vermittelnden »kulturellen Hybriden«[15] auch jenseits einer überschaubaren akademischen und ökonomischen Elite Realität werden kann,[16] oder ob dieses Bild nicht doch eher »diplomierter bescheidwissender Ahnungslosigkeit« (Caglar 2004) entspringt, sei dahingestellt.

Heimat als *erkenntnisleitendes* oder *analytisches* Konzept ist schon längst obsolet geworden. Der Begriff der Beheimatung hingegen ist in dieser Hinsicht dennoch fruchtbar, denn er beinhaltet über die rechtli-

15 So Olga Kourilo in diesem Band. Auch Ulrich Reitemeier (in diesem Band) sieht in den biografischen Erfahrungen im Umgang mit Marginalität und dem kollektivgeschichtlichen Festlegen auf Positionen des Dazwischenstehens ein meist vergessenes Potenzial der »mitgebrachten Hybridität«.

16 Vgl. Peter Bergers »faculty club culture« (Berger 1997) als einheitlichen Wissenschaftsstandard folgende, transkulturell agierende *scientific community*.

che, ökonomische und soziopolitische Seite des Integrationsprozesses hinaus dessen fehlende emotionale und soziokulturelle Dimension, die sich eben mit dem Heimatbegriff verbindet. Ich ziehe daher das Konzept der Beheimatung dem der Integration vor, da es die emotionale Bezogenheit auf einen soziokulturellen Raum im Sinne Greverus' besser abbildet. Ein weiterer Vorteil kommt hinzu: Während Integration weithin als Anpassungsleistung an die Mehrheitsgesellschaft verstanden wird, betont Beheimatung gerade die Relevanz einer aktiven Aneignung und Neugestaltung des ›neuen‹ Lebensraumes durch die russlanddeutschen Zuwanderer.

Russlanddeutsche Identifikations- und Aneignungsstrategien sind, in ihrer Bewegung zwischen Identitätspolitik, Rückzug und Neuorientierung, vor dem Hintergrund prekärer Heimaterfahrungen im translokalen Spannungsfeld zu begreifen. Aus ethnologischer Perspektive ist es dabei durchaus sinnvoll, in Erweiterung des Integrationskonzepts die semantische Unschärfe eines offenen Begriffs von Heimat zu nutzen.

Literatur

Appadurai, Arjun (1996): *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press.

Bausinger, Hermann (1984): »Auf dem Wege zu einem neuen, aktiven Heimatverständnis«. In: Hans-Georg Wehling (Hg.), *Heimat heute*, Stuttgart: Kohlhammer, S. 11-27.

Berger, Peter (1997): »Four Faces of Globalization«. In: *The National Interest* 49, Fall 97, S. 23-29.

Caglar, Gazi (2004): »Sprache der Zukunft«. In: *Frankfurter Rundschau online* 09.05.2004, *http://www.fr-aktuell.de/ressorts/nachrichten_und_politik/dokumentation/?cnt= 434344*, Stand: 15.05.2004.

Constable, Tamara (2003): »Die Vergangenheit im Wandel der Zeiten. Einflüsse staatlicher Definitionsmacht auf russlanddeutsche Rekonstruktionen«. In: *Entwicklungsethnologie* 11(2), S. 25-44.

Franzke, Daniela/Schönhuth, Michael (Hg.) (2003): *Russlanddeutsche. Der Einfluss soziokultureller Faktoren auf den Integrationsprozess von Spätaussiedlern*, Saarbrücken: Verlag für Entwicklungspolitik.

Gotzes, Andrea (2003): »Vermittlung von Spätaussiedler/innen in ehrenamtliche Tätigkeiten: Erfahrungen und Perspektiven«. In: *Entwicklungsethnologie* 11(2), S. 91-104.

Graudenz, Ines/Römling, Regina (1996): *Forschungsfeld Aussiedler: Ansichten aus Deutschland*, Frankfurt am Main: Lang.

Greverus, Ina-Maria (1979): *Auf der Suche nach Heimat*, München.

Haller, Andrea et al. (1999). *Rußlanddeutsche: Den Deutschen gleichgestellte Ausländer. Integration und Identität von russisch-deutschen Aussiedlern in Trier*, Video (43 min., Farbe, in Zusammenarbeit mit dem IWF, Göttingen), Göttingen/Trier.

Landsmannschaft der Deutschen aus Russland (2002): »Wer kommt zu uns? Rechtliche Positionen der Spätaussiedlerpolitik«. In: *http://www.deutscheausrussland.de/zdk/wer_kommt.htm*, Stand: 14.01.2003.

Leupold, Eva/Scheuerer-Englisch, Hermann (2004): »Ankommen in Deutschland – Junge deutsche Aussiedler und ihre Familien«. In: *http://www.eb-regensburg.de/pdf-Dateien/Ankommen%20in%20Deutschland.pdf*, Stand: 15.05.2004.

Mitzscherlich, Beate (2001): »Die psychologische Notwendigkeit von Beheimatung«. In: *http://www.kirchen.net/ka/pwt/download/mitzscherlich_2001.htm*, Stand 22.02.2005.

Mitzerschlich, Beate (2002): »Brauchen Menschen Heimat? Über die psychologische Notwendigkeit von Beheimatung in einer globalisierten Welt«. In: *zeit_schritt – Magazin für modern politics* 11, *http://www.zeitschritt.at/11/b_m_heimat.htm*, Stand: 15.05.2004.

Pfister-Heckmann, Heike (1998): *Sehnsucht Heimat? Die Rußlanddeutschen im niedersächsischen Landkreis Cloppenburg*, Münster u.a.: Waxmann.

Schmitt, Johannes (2001): »Heimat und Globalisierung«. In: *Imprimatur 8*, *http://www.phil.uni-sb.de/projekte/imprimatur/2001/imp010708.html*, Stand: 15.05.2004.

Schönhuth, Michael/Kievelitz, Uwe (1994): *Participatory Learning Approaches: Rapid Rural Appraisal/Participatory Appraisal. An Introductory Guide*, Roßdorf: GTZ.

Schönhuth, Michael et al. (2000): *Wenn ich Fliegel hätt, würd ich nach Deutschland fliegen. Eine partizipative Feldstudie bei Angehörigen der deutschen Minderheit in einem sibirischen Dorf*, Trierer Reihe Materialien zur Ethnologie, Band 1, Trier: Selbstverlag.

Schulz, Bernhard (2003): »Bessere Integration von Spätaussiedlern durch bürgerschaftliches Engagement«. In: *Entwicklungsethnologie* 11(2), S. 19-24.

Selensky, Leo (2002): »Aussiedler: Identitätsentwicklung und Delinquenz«. In: *http://www.eb-regensburg.de/AussiedlerIdentit%E4tsentwicklung%20und%20Delinquenz.htm*, Stand: 13.01.2003.

Streitz, Willi (1983): »Theoretische und methodische Implikationen des Symbolischen Interaktionismus im Hinblick auf die Untersuchung von Heimat und Identität«. In: *Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde* 26, S. 289-310.

Wiens, Peter (2003): »Mundart und interkulturelle Kommunikation: Die Niederdeutsch-Variante ›Plattdietsch‹ als starke Brücke bei der Integration von Aussiedler/innen in Deutschland und weltweit«. In: *Entwicklungsethnologie* 11(2), S. 131-137.

Russlanddeutsche als Vermittler im interkulturellen Dialog

Olga Kourilo

Einführung

Obwohl aus den vergangenen Jahren eine Vielzahl wissenschaftlicher Veröffentlichungen vorliegt (u.a. von Bade 1992; Boll 1993; Dietz 1995; Ingenhorst 1997; Dietz/Roll 1998; Retterath 1998; Römhild 1998), ist das Thema Russlanddeutsche alles andere als erschöpfend behandelt: Vor allem sein wichtigster Aspekt, die Integration der Russlanddeutschen in Deutschland, bleibt weiterhin aktuell.

Die Integration der Russlanddeutschen ist ein komplexer Prozess, der nicht so reibungslos verläuft, wie es sich viele gewünscht haben. Dafür gibt es viele soziale, wirtschaftliche und auch kulturelle Gründe. In meinem Aufsatz konzentriere ich mich auf den interkulturellen Dialog im Integrationsdiskurs und nehme seine Voraussetzungen, Inhalte und Störungen in den Blick.

Integration als Gegenpol zur Isolation stellt einen interkultureller Dialog dar, an dem Russlanddeutsche und Einheimische teilnehmen. Diesen Prozess stören Faktoren, die sich in Missverständnissen manifestieren. Einen Störfaktor sehe ich in der Verbreitung stereotyper Bilder von Russlanddeutschen in der deutschen Gesellschaft und in den Medien. Für die Entwicklung des interkulturellen Dialoges ist es wichtig, die gesellschaftlichen Mythen zu erkennen und zu dekonstruieren.

Eines dieser stereotypen Bilder vermittelt die Vorstellung, dass alle Migranten, die aus Russland bzw. der (ehemaligen) UdSSR kommen und meist auch Russisch sprechen, Russen seien. Diese Meinung hat einen historischen Hintergrund: Die Bewohner der UdSSR galten in der westlichen Öffentlichkeit seit langem als Russen, und obwohl seit dem Jahr 1988 deutlich geworden ist, dass die Sowjetunion ein multinationales Reich gewesen ist (Kappeler 1990), hat sich an dieser Vorstellung kaum etwas geändert. Dies zeigt sich nicht zuletzt in der Tatsache, dass Deutschstämmige aus den GUS-Staaten in Deutschland meist unterschiedslos als Russen bezeichnet werden. Von vielen Russlanddeutschen, die sich in Russland als Deutsche bezeichnet und dafür viel gelitten haben, wird diese Bezeichnung jedoch negativ interpretiert. Eine solche Nichtbeachtung von Unterschieden kann den Dialog zwischen Russlanddeutschen und Einheimischen belasten und zu Konfliktsituationen führen.

Der zweite Mythos umfasst die Meinung, die Russlanddeutschen seien passiv und nicht mobil, kurz: sie seien »nicht modern«. Zur Verbreitung dieses Bildes tragen auch wissenschaftliche Forschungen bei, die vor allem die ›traditionellen‹ Deutschen aus Russland in den Blick nehmen: Hier werden Russlanddeutsche nicht selten als Gruppe beschrieben, die durch überlebte Werte geprägt ist. So schreibt etwa Elisabeth Beck-Gernsheim (1999: 184): »[Ihre] Gewohnheiten und Bräuche, Kleidung, Sprache, Religiosität, [ihr] Lebensstil usw.: so vieles wirkt merkwürdig, sonderbar altmodisch, unzugänglich bis unverständlich.« Regina Römhild (1998: XI, XII, 261, 323) hat eine »rückwirkend ethnisierte Vergangenheitsbezogenheit«, eine »Tradition der Ethnisierung«, »ethnisierte Blicke« und ein »ethnisches Entweder-Oder« als Charakteristika der Russlanddeutschen festgehalten.

Die Russlanddeutschen unterscheiden sich nach ihrem kulturellen Kapital und Integrationspotenzial, wie meine Feldforschungen in Russland und Deutschland zeigen. In meinem Aufsatz versuche ich einige stereotype Bilder von Russlanddeutschen zu dekonstruieren, um die Vielfältigkeit innerhalb dieser Gruppe zu zeigen. Im Mittelpunkt meiner Untersuchung stehen das kulturelle Potenzial und die Mobilität der russlanddeutschen Aussiedler in verschiedenen Kulturkreisen, dem russischen und dem deutschen. Im Weiteren werde ich mich auf folgende Punkte konzentrieren: die Emigration der Russlanddeutschen nach Deutschland, die kulturelle Identität der Russlanddeutschen, Russlanddeutsche als Hybride, Akkulturationsorientierungen der Russlanddeutschen und schließlich Russlanddeutsche und ihre Kommunikationsnetze.

Die Migration der Russlanddeutschen nach Deutschland

Bis zum Ende der 1950er Jahre durften Russlanddeutsche ihre Sondersiedlungen in der UdSSR nicht verlassen, und bis zum Ende der 1980er Jahre war es für sie sehr schwierig, nach Deutschland zu emigrieren (Bade 1994: 150). Nach der politischen Wende in den (ehemaligen) Warschauer-Pakt-Staaten nahm die Zahl der Russlanddeutschen, die nach Deutschland auswandern wollten, dann stark zu. Aus den Statistiken für das gesamte Gebiet der ehemaligen Sowjetunion (vgl. Tabelle 1) ergibt sich, dass in den 1990er Jahren rund 1,63 Millionen Russlanddeutsche aussiedelten.

Tabelle 1: Anzahl russlanddeutscher Aussiedler aus dem Gebiet der ehemaligen Sowjetunion (1990-1999)

Jahr	Anzahl russlanddeutscher Aussiedler	Jahr	Anzahl russlanddeutscher Aussiedler
1990	147.950	1995	209.409
1991	147.320	1996	172.181
1992	195.576	1997	131.895
1993	207.347	1998	101.550
1994	213.214	1999	103.599

Quelle: Heinen (2000: 25)

Die Zahl der ausreisenden Russlanddeutschen ist seit 1996 wegen der Einführung eines Sprachtests im Rahmen des Aufnahmeverfahrens sowie der Verschärfung anderer Aufnahmebedingungen rückläufig. 1999 sind aus Russland weit weniger Deutsche als Russen emigriert (Wischnevskij 2000: 115). Dennoch gibt es aufgrund der wirtschaftlichen Lage in Russland immer noch viele ausreisewillige Russlanddeutsche. Die Auswanderung nach Deutschland hat für sie vor allem den Vorteil der gesetzlichen Anerkennung als Deutsche, die sie als privilegierte Migrantengruppe auszeichnet (Münz/Ohlinger 1997).

Mit den Migrationswellen der Russlanddeutschen geht ein tendenzieller Wandel der ihnen zugrunde liegenden Motivationen einher. Viele sind zu Beginn der Massenemigration aus kulturellen Gründen ausgewandert: Sie wollten als Deutsche unter Deutschen leben und ihren Kinder eine deutsche Erziehung geben. Diese Einwanderer hatten noch viel Deutsches in ihrem kulturellen Gepäck. Zuletzt emigrierten Russlanddeutsche jedoch immer mehr aus wirtschaftlichen Gründen – und mit deutlich mehr Russischem in ihrem kulturellen Gepäck, als dies noch bei ihren Landsleuten der Fall war, die Anfang der 1980er Jahre nach Deutschland gekommen waren.

Die Auswanderung der Russlanddeutschen nach Deutschland führte zu Veränderungen ihrer sozialen und kulturellen Lage. Viele von ihnen erhielten nicht die Anerkennung ihrer Ausbildungsabschlüsse und wurden in Deutschland arbeitslos. Es stellten sich aber auch Unsicherheiten im kulturellen Selbstbewusstsein ein: Die Nichtanerkennung als Deutsche provozierte Identitätskrisen; es kam zu Missverständnissen zwischen Großeltern sowie Eltern, die sich als

Deutsche bezeichnen, und Kindern, die sich häufig Russen nennen. Die Frage bleibt offen: Wer sind die Russlanddeutschen?

Die Identitätsfrage der Russlanddeutschen

Die zentrale Frage der Selbstidentifikation des Individuums lautet: »Wer bin ich?« Das Individuum muss für sich einen Ort in dieser Welt finden, an dem es handlungsfähig ist. Erik Erikson sieht »das Kernproblem der Identität in der Fähigkeit des Ichs, angesichts des wechselnden Schicksals Gleichheit und Kontinuität aufrecht zu erhalten« (Erikson 1964: 87). Er begreift Identität als Konstrukt. Diese Vorstellung wurde in die postmodernen Diskurse der Identitätsforschung aufgenommen und weiter problematisiert. Heute stellt die Forschung die Frage, wie sich Subjekte einer konkreten Gemeinschaft unter den existierenden gesellschaftlichen Lebensverhältnissen selbst verstehen und konstruieren. Aus anthropologischer Sicht entsteht Identität nur in der Interaktion mit anderen und ist daher keine individuelle Ausprägung. Aus diesem Grunde ist die ursprüngliche Frage »Wer bin ich?« um die Fragestellung »Wer bin ich im Verhältnis zu anderen?« zu erweitern (vgl. Keupp et al. 1999: 95).

Aus dieser Perspektive ist die Frage »Wer sind die Russlanddeutschen?« zu beantworten. Die Identität der Russlanddeutschen wird einerseits von der Gesellschaft, in der sie leben, andererseits von ihnen selbst als Individuen konstruiert. Ein Beispiel für gesellschaftliche Determinanten der Identität ist das Gesetz über die Angelegenheiten der Vertriebenen und Flüchtlinge (BVFG) vom 2. Juni 1993, das die deutsche Volkszugehörigkeit der Aussiedler nach der Abstammung (dem *jus sanguinis*) und den kulturellen Merkmalen definiert: Deutscher Volkszugehöriger im Sinne dieses Gesetzes ist, wer sich in seiner Heimat zum deutschen Volkstum bekannt hat, sofern dieses Bekenntnis durch bestimmte Merkmale wie Abstammung, Sprache, Erziehung, Kultur bestätigt wird (§ 6 BVFG).

Die gesellschaftliche Anerkennung als Deutsche gestaltet sich jedoch schwierig, besonders dann, wenn sie aus Sicht der Gesellschaft keine ›deutsche‹ Erziehung erkennen lassen und besser die russische als die deutsche Sprache beherrschen.

An diesen widersprüchlichen gesellschaftlichen Zuschreibungen wird deutlich, dass ethnische Identität nicht naturgegeben bzw. ererbt ist, sondern von der Gesellschaft konstruiert wird. Anders als für die

gesetzliche Definition ist für mich die Frage, ob Russlanddeutsche Deutsche sind, eine Frage der kulturellen Identität. Die Antwort hängt von den Kriterien ab, die der Definition des Begriffs zugrunde gelegt werden.

Die kulturelle Identität der Russlanddeutschen wird in der deutschen Gesellschaft meist auf der Basis von Identifikationskriterien wie Muttersprache und Heimat/Geburtsland konstruiert. Im Folgenden möchte ich diese Merkmale untersuchen und ihre Relevanz für die Definition der Russlanddeutschen aufzeigen.

Sprache

Können Russlanddeutsche als Deutsche bezeichnet werden, wenn sie die deutsche Sprache nicht beherrschen? Die deutsche Sprache, die im Gesetz und im Alltag als Kriterium für die Zuordnung »deutsch/nicht-deutsch« gilt, ist aus ethnologischer Sicht kein entscheidendes Kriterium für kulturelle Identifikation: Deutsch sprechen auch Österreicher und Schweizer; und bei der russischen Volkszählung 1897 gaben einige Esten, Finnen, Schweden und Tschechen Deutsch als ihre Muttersprache an – während manche Kinder deutscher Familien Russisch nannten (Bauer et al. 1991: 148).

Viele Russlanddeutsche, die die deutsche Sprache in Russland verlernt oder gar nicht gelernt haben, bezeichnen sich heute als Deutsche:

> »Ich fühle mich als ein Teil des deutschen Volkes, [obwohl] ich bis jetzt in der Zeitung ›Neues Leben‹ [eine russlanddeutsche Zeitung] nur das Russische und nicht das Deutsche lese.« »Nach der Nationalität bin ich Deutscher, aber ich schreibe in Russisch, weil der ›Vater der Völker‹ [Stalin] uns den Unterricht in der Muttersprache versagte« (zit. nach Ilarionowa 1993: 62, 180).

Geburtsort

Rainer Hörmann (ein einheimischer Deutscher aus Mannheim) schlägt vor, Russlanddeutsche nach dem Geburtsort zu definieren: »Wenn sie in Russland geboren wurden, sind es Russen, wenn hier, dann sind es Deutsche« (VAW Nr. 1/97: 13). Der Geburtsort wird hier als Synonym für »Heimatland« verwendet, mit dem Heimatgefühle verbunden sind.

Häufig wird die Meinung vertreten, dass Heimat einen konkreten Raum darstelle, zu dem ein Individuum ein besonderes Zugehörigkeitsgefühl habe. Hermann Bausinger etwa definiert Heimat als eine

»einigermaßen dauerhafte sozial-räumliche Konstellation, die durch ein hohes Maß von Hinwendung und Identifikation charakterisiert ist« (zit. nach Kirjuchina 2000: 153). Bei den gegenwärtig lebenden Russlanddeutschen haben sich aber solche (vor allem räumlich) stabilen Lebensverhältnisse oft nicht eingestellt. Viele haben durch die Deportation und zahlreiche Ortswechsel ihr Heimatgefühl verloren. Die Frage nach der Heimat ist somit für viele Aussiedler, die nach Deutschland gekommen sind, schwer zu beantworten. Einige von ihnen bezeichnen Deutschland (meist ältere Leute), andere Russland (viele junge Leute) als ihre Heimat. Wiederum andere (häufig aus mittleren Generation) differenzieren zwischen verschiedenen Vorstellungen von Heimat. Dieses ambivalente Verhältnis verdeutlichen nachfolgende Aussagen einiger meiner Gesprächspartner:[1]

»Heimat ist der Ort, wo du geboren und aufgewachsen bist. Für mich ist die wirkliche Heimat die UdSSR. Es ist schade, dass die UdSSR zerfallen ist. Das war ein Fehler. Die geschichtliche Heimat ist Deutschland« (Garri Breimaier, 62 Jahre).

»Meine Heimat ist in Kasachstan, wo ich geboren wurde und gelebt habe, wo ich meine Kindheit und Jugend verbracht habe. Ich möchte dorthin fahren, aber die Finanzen erlauben es mir nicht« (Olga Katschanov, 55 Jahre).

»Es gibt keine Heimat. Dort wurden wir verfolgt und hier sind wir auch nicht am richtigen Ort« (Berta Dick, 60 Jahre).

»Die Heimat ist dort, wo es dir gut geht« (Sascha Stolz, 30 Jahre).

Das Heimatgefühl, das sich bei den Russlanddeutschen oft nivellierte und wandelte, lässt sich heute schwer als relevanter Faktor der Identitätsbestimmung betrachten. Das Verschwinden der Heimat (bzw. des Heimatgefühls) – eine Konsequenz der Globalisierung – ist kein speziell bei den Aussiedlern anzutreffendes Phänomen, es verbindet sie mit vielen anderen Migranten, die in der Fremde heimatlos sind (Hecht 2000).

1 Alle 25 Interviews habe ich Ende der 1990er Jahre in Bonn durchgeführt. Meine Gesprächspartner gehörten der älteren, mittleren und jüngeren Generation an.

Kulturelle Selbstbestimmung

Es geht dort, wo von kultureller Identität die Rede ist, auch immer um die kulturelle Selbstbestimmung des Einzelnen (Bausinger 1982: 19). Mit Ina-Maria Greverus lässt sich sagen, dass kein ›natürliches‹ Verhältnis zur Identität existiert: Ein »Ich bin« ist nur als ein von anderen geprägtes und sich dem historischen Schicksal beugendes Selbst denkbar. Es bildet sich in einem kulturellen Austausch wechselseitigen Erkennens heraus, oder es ist ein Selbst, das die anderen als Spiegel für seine narzisstische Selbstvergewisserung sowie als strategisches Mittel für seine Bedürfnisbefriedigung benutzt (Greverus 1995: 1).

Wenn man Russlanddeutsche nach ihrer kulturellen Zugehörigkeit fragt, ist eine bunte Vielfalt von Meinungen zu hören: »Ich bin Deutscher«, »... Russe«, »... 1/4 deutsch«, »... halb Russe, halb Deutscher«, »... Deutscher aus Russland«; seltener: »Ich bin Wolgadeutscher« oder »... Schwabe«. Nach einer Untersuchung von 1992 in dem deutschen Dorf Konstantinowka in Kasachstan nennen sich Russlanddeutsche weder »Sowjet-« noch »Russland-Deutsche«: »Die Nachkommen der Mennoniten bezeichnen sich als ›Mennisten‹, die Deutschen aus Transkaukasien heißen nach ihren Herkunftsorten ›Kaukasier‹, ›Kaukasus-‹ oder ›Armenien-Deutsche‹« (Trutanow 1992: 37). Der gut ausgebildete Aussiedler Garri Breimaier hingegen, der besser Russisch als Deutsch spricht, betont seine Identifikation mit dem Deutschen deutlicher: »Wenn die Kinder sagen: ›Wir sind *russische Deutsche* oder *Russlanddeutsche*‹, erwidere ich ihnen: ›Wir sind *Deutsche aus Russland*.‹«

Die Unsicherheit der Russlanddeutschen hinsichtlich ihrer Identität zeigt sich bereits im Kindesalter. So hörte das Ehepaar Wiges in einem Gespräch seiner Kinder sowohl den Satz »Du bist halb russisch und halb deutsch« als auch »Du bist in Russland geboren, du bist russisch« sowie »Du bist Deutsche«.

Wenn wir als Kriterium für die Zugehörigkeit nur die Selbstidentifikation der Russlanddeutschen nehmen, zu den Russlanddeutschen also nur diejenigen zählen, die auf die Frage »Wer sind Sie?« »Ich bin Russlanddeutscher« antworten, werden wir nur einem Teil der Russlanddeutschen gerecht – dem Teil nämlich, der russische und deutsche kulturelle Elemente in sich vereint. Wer sind dann die anderen, die sich mit der Geschichte und Kultur der Russlanddeutschen auseinandersetzen, wie die Mitglieder lutherischer Gemeinden oder deutscher Chöre, die sich von vielen Russen in Haltung und Denken mehr oder weniger stark unterscheiden? Wolga- oder Kaukasus-Deutsche? Russifizierte Deutsche?

Die unterschiedliche Selbstwahrnehmung der Russlanddeutschen, die sich in Interviews äußert, legt es nahe, sie nicht als homogene Gruppe zu betrachten. Die genannten Facetten der Selbstidentifikation zeigen den komplexen Charakter russlanddeutscher Identität, die verschiedenartige Elemente umfasst. Russlanddeutsche fühlen und bezeichnen sich selbst nur sehr selten als »Russen«. Die meisten von ihnen nehmen in ihre Selbstdefinition die Bezeichnung »Deutsche« in unterschiedlichen Kombinationen mit »Russland« oder russischen Regionen auf (Deutsche aus Russland, Russlanddeutsche, Wolga-Deutsche usw.). Auf diese Weise drücken sie ein inneres Zugehörigkeitsgefühl sowohl zur deutschen als auch zur russischen Kultur aus.

In den Augen vieler Russlanddeutscher stellen Glaubensbekenntnisse, Sitten und Bräuche, die mit deutscher Kultur verbunden werden, Kriterien für die deutsche Identität dar. Es ist jedoch festzustellen, dass die sich Russlanddeutschen zu verschiedenen Konfessionen bekennen und unterschiedliche (›russische‹ und ›deutsche‹) Sitten und Bräuche praktizieren. Auch mit Hilfe dieser Kriterien kann also eine eindeutige Identität der Russlanddeutschen nicht begründet werden.

Die Untersuchung der einzelnen Abgrenzungskriterien zeigt daher, dass keines von ihnen eine eindeutige Bestimmung der kulturellen Identität der Russlanddeutschen zulässt, keine spezifische Identifizierungsmöglichkeit für Russlanddeutsche existiert. Das spezifisch Russlanddeutsche ist – das zeigt sich für mich ganz deutlich – gerade die *Mischung*: eine Collage aus verschiedenen russischen und deutschen Kulturelementen, die sich auf jeweils individuelle Weise konkretisiert. Einfach handhabbare Kriterien für ihre Identifikation lässt die komplizierte Geschichte und Gegenwart der Russlanddeutschen anscheinend nicht zu.

Russlanddeutsche als kulturelle Hybride

Russlanddeutsche tragen also zwei wesentliche kulturelle Komponenten in sich; sie stellen daher kulturelle Hybride dar. Unter hybrider Identität verstehe ich dabei eine transnationale Identität, die Menschen mit Wurzeln in mehr als einer Nation bzw. Kultur besitzen. Bikulturelles Bewusstsein kann als Zustand beschrieben werden, in dem der Mensch sicher ist, dass er eine neue, zweite Kultur aufnehmen kann, ohne dass diese seine Mutterkultur verdrängen muss (vgl. Bronfen/Marius 1997: 14).

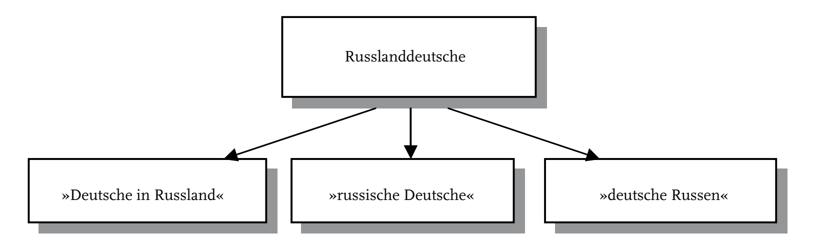
Kulturelle Hybride sind ein modernes Phänomen und gewinnen immer mehr an Bedeutung. Als Produkte neuer Migrations- und Mobilitätstrends stellen sie die authentische Antwort auf die Vermischung und Auflösung ethnorassischer Kategorien dar (Zachary 2000: 59-66). In historischer Perspektive, so Homi Bhabha (1998: 33), waren Hybride zugleich sehr produktiv, beispielsweise indem sie Anstöße zu neuen Weltanschauungen gaben.

Russlanddeutsche verfügen demnach als kulturelle Hybride über ein Potenzial, das einen Vorteil bei der Anpassung an die moderne (deutsche) Gesellschaft bieten kann. Ihre hybride Identität äußert sich unterschiedlich, abhängig vom Grad ihrer Verwurzelung in der deutschen bzw. russischen Kultur. Deswegen ist es sinnvoll, die Russlanddeutschen aus einer enger und einer weiter gefassten Perspektive zu betrachten. Während im engeren Sinne des Begriffes alle zu den Russlanddeutschen gehören, die sich als solche bezeichnen, zählen im weiteren Sinne Personen dazu, deren Leben von den Elementen beider Kulturen (Sprache, Religion, Ausbildung usw.) in unterschiedlichem Maß geprägt und deren Familientradition in der deutschen wie in der russischen Kultur verwurzelt war und ist. Ich möchte im Folgenden den weiter gefassten Begriff »russlanddeutsch« erläutern.

Typologie russlanddeutscher Hybridität

In einer Welt, in der das Individuum einer Vielfalt lebensweltlicher Erfahrungen ausgesetzt ist, kann es keine kohärente, kontinuierliche Identität geben – für die Russlanddeutschen gilt dies in besonderem Maße. Um daher die differenten kulturellen Orientierungen der verschiedenen Gruppen von Russlanddeutschen deutlicher hervortreten zu lassen, verwende ich die Begriffe »Deutsche in Russland«, »russische Deutsche« und »deutsche Russen«.

Abbildung 1: Typologisierung der Russlanddeutschen nach kulturellen Kriterien



Deutsche in Russland verstehe ich als Ausländer, die nur kurze Zeit oder in kultureller Isolation in Russland lebten und mental wie kulturell Deutsche geblieben sind. Der Einfluss der russischen Kultur auf sie war im Vergleich zu den anderen beiden Gruppen am geringsten. Zu dieser Gruppe gehören die Bewohner der »deutschen Vorstadt« Moskaus im 16. Jahrhundert und die ersten deutschen Kolonisten an der Wolga, die im 18. Jahrhundert nach Russland ausgewandert waren; ferner Kriegsgefangene in den Weltkriegszeiten sowie Arbeitnehmer, Diplomaten, Geschäftsleute und Pastoren, die ihre zweite Heimat in Russland gefunden haben.

Russische Deutsche sind Deutsche, die von der Kultur Russlands stark beeinflusst wurden und sich unter diesem Einfluss kulturell und mental von ihrem deutsch geprägten Milieu entfernten. Ihre Identität wurde nicht mehr im gleichen Umfang durch kulturelle Traditionen des deutschen Kulturkreises geformt wie die ihrer unmittelbaren Vorfahren. Das lange Leben an verstreuten Orten ohne kompakte Siedlungen führte nicht nur zum Verlust der deutschen Sprache und Traditionen, sondern veränderte Verhaltens- und Denkweisen – etwa im Hinblick auf ästhetische Maßstäbe, die teilweise von den Russen übernommen wurden. Dies lässt sich beispielsweise an der Einstellung von Russlanddeutschen zur Architektur der Sakralbauten feststellen. So meinte Reinhard Kelm, der kurze Zeit in Deutschland gewesen und nach Russland zurückgekehrt war: »In Russland sind die Kirchen schöner als in Deutschland: mit ihren glänzenden Kuppeln, den vergoldeten Kreuzen …« Andere Beispiele sind die Art der Wohnungseinrichtungen und die Wahl der Kleidung, die bei vielen Russlanddeutschen und Russen ähnlich sind.

Meine Gesprächspartnerin Valentina Markolf, Leiterin des deutschen Jugendchores im »Internationalen Verband der deutschen Kultur«, die sich als Russlanddeutsche definiert, wurde in der Deportation geboren und lebte lange Zeit im Kaukasus. Sie lernte als Kind zu Hause kein Deutsch, da ihre Mutter Repressalien fürchtete. Im gesetzlichen Verfahren zur Anerkennung als Deutsche wurde ihr diese verweigert, weil sie als Muttersprache Russisch angegeben hatte. Sie selbst betont hingegen, sie sei Deutsche und in Russland zuhause.

Die russischen Deutschen stellen die größte Gruppe der Russlanddeutschen und werden von den meisten Forschern als »authentische Russlanddeutsche« bezeichnet. Sie unterscheiden sich von den Russen durch Herkunft oder Glaubensbekenntnis, kulturelle Gepflogenheiten

oder Sprache sowie durch ihre doppelte Identität. Damit stellen sie aus meiner Sicht typische Hybride dar.

Die kulturelle Zugehörigkeit zu Russland *und* Deutschland hat Hugo Wormsbecher, Schriftsteller und Vorsitzender des Internationalen Verbandes der Russlanddeutschen in Moskau, metaphorisch charakterisiert: »Wir sind Kind einer Mischehe. Ein Elternteil ist das deutsche Volk, Deutschland, der andere Russland« (Weiz 1997: 5). Zu dieser Gruppe gehören Personen, die sich nicht eindeutig als Deutsche oder als Russen bezeichnen. Das Mitglied der Akademie der Wissenschaften Boris Rauschenbach spricht von einem »interessanten Gefühl«, das er hat:

»Ich fühle mich gleichzeitig als Russe und Deutscher. [...] Wir sind in Russland aufgewachsen, übernahmen russische Bräuche, russische Vorstellungen, was gut ist und was schlecht, wie man sich verhalten muss. Und deswegen denke ich, dass wir Russlanddeutsche hauptsächlich Russen sind. Obwohl ich mich auch als Deutscher, Russlanddeutscher fühle. Ja, man muss sagen, mir ist es nicht gegeben, meine deutsche Seite zu vergessen« (Rauschenbach 1996: 9).

Die doppelte kulturelle Zugehörigkeit, die sich u.a. in einer doppelten Identität zeigt, ist ein Migrantenphänomen. Wie es für viele Russlanddeutsche schwierig ist, sich nur als Deutsche oder Russen zu bezeichnen, so ist es oft auch für andere kulturelle Hybriden, wie Türken in Deutschland, problematisch, sich zu nur einer Kultur zu bekennen. Wie Russlanddeutsche, die sich als »halbdeutsche«, »russische Deutsche«, »Deutsche aus Russland« bezeichnen, sind sie fremde, ›andere‹ Deutsche.

Folgende Worte von Amin Maalouf, einem erfolgreichen französischen Schriftsteller libanesischer Herkunft, erscheinen mir geeignet, um die Hybridität, die auch für Russlanddeutsche typisch ist, zu illustrieren. In seinem Buch »Mörderische Identitäten« beschreibt er, wie untrennbar unterschiedliche Identitäten in ihm, einem Migranten, miteinander verbunden sind:

»Seit ich 1976 den Libanon verlassen habe, um mich in Frankreich niederzulassen, bin ich unzählige Male und immer in der allerbesten Absicht gefragt worden, ob ich mich ›eher als Franzose‹ oder ›eher als Libanese‹ fühle. Ich antworte jedes Mal: ›Sowohl als auch!‹. Nicht aus Sorge um Ausgleich oder Ausgewogenheit, sondern weil ich lügen würde, wenn ich anders antwortete.

Was mich zu dem macht, der ich bin, liegt in der Tatsache begründet, dass ich mich auf der Grenze von zwei Ländern, zwei oder drei Sprachen und mehreren kulturellen Traditionen bewege. Gerade das ist es, was meine Identität bestimmt. Wäre ich mehr ich selbst, wenn ich einen Teil von mir verleugnen würde?« (Maalouf 2000: 7).

Deutsche Russen schließlich sind eine weitere kulturell spezifische Gruppe innerhalb der Gesamtheit der Russlanddeutschen, die sich eher als Russen fühlen, jedoch zum Deutschtum mehr als nur ein formales Verhältnis haben. Zu dieser Gruppe gehören so genannte »assimilierte Deutsche«, die sich von Russen nicht besonders unterscheiden müssen – sie praktizieren den orthodoxen Glauben, sprechen Russisch etc. –, jedoch Erinnerungen an ihre deutsche Herkunft und Familie bewahren. Unter ihnen gab es viele in Russland bekannte Wissenschaftler und Intellektuelle, wie die in den 1920er und 1930er Jahren erfolgreichen Schriftsteller Alexandr Block und Boris Piljnjak (auch Boris Wagau) (Harder 1981: 125).

Für die assimilierten Deutschen ist es charakteristisch, dass sie sich selbst, sowohl in Russland als auch in Deutschland, bewusst als Russen bezeichnen – besonders häufig ist dies bei Stadtbewohnern und jungen Leuten der Fall. Eine russische Erziehung und die russische Muttersprache machen es schwierig, in ihnen Deutsche zu erkennen. Auf diese Tatsache verweist auch der abfällige Scherz vom deutschen Schäferhund, den man mindestens besitzen müsse, um seine deutsche Herkunft nachweisen zu können.

Wenn also auch nicht alle deutschen Russen die deutsche Sprache, die Religion oder deutsche Bräuche und Sitten bewahrt haben, so sind doch der deutsche Name, die Herkunft ihrer Vorväter oder Verwandte in Deutschland die Kennzeichen, die sie von Russen unterscheiden. Meine Moskauer Gesprächspartnerin Elena Schtscherbuchina, die jeden Sonntag die evangelisch-lutherische Gemeinde besucht, ist hierfür ein charakteristisches Beispiel: Sie hatte eine deutsche Großmutter, spricht deutsch, bezeichnet sich jedoch als Russin. Auf meine Frage, ob sie Unterschiede zwischen sich und den Russen wahrgenommen habe, erinnert sie sich: »Eine meiner unordentlichen Bekannten sagte mir: ›Das ist schrecklich, etwas zu tun zu haben mit denjenigen, die eine deutsche Oma haben.‹« Ähnlich klingt die Meinung eines Petersburger Russlanddeutschen, der sagt: »Ich bin eigentlich Russe. [...] Aber wenn die Leute bei uns in Piter [Petersburg] Müll

auf die Straße werfen, fühle ich, dass ich doch ein Deutscher bin« (zit. nach Brednikowa 1998: 97).

Russlanddeutsche, die sich als Russen bezeichnen, gibt es auch in Deutschland. Alois Reis, ehemaliger Vorsitzender der Landsmannschaft der Deutschen aus Russland, schrieb über ein Gespräch mit seinem vierjährigen Sohn: »Als ich ihm sagte, dass wir auch Deutsche seien, antwortete er überzeugt: ›Nein, Papa, ich bin ein Russe‹« (VAW Nr. 1/97: 13).

Zu dieser Gruppe gehören auch die russischen Ehepartner der Russlanddeutschen und ihre Kinder, die nach deutschem Gesetz als Deutsche anerkannt werden, aber kulturell eher Russen bleiben. Paragrapg 4 des BVFG sagt hierzu:

»[D]er Spätaussiedler ist [...] Deutscher im Sinne des Artikels 116, Abs. 1 des Grundgesetzes. Sein nichtdeutscher Ehegatte, wenn die Ehe zum Zeitpunkt des Verlassens der Aussiedlungsgebiete mindestens drei Jahre bestanden hat, und seine Abkömmlinge erwerben diese Rechtsstellung mit der Aufnahme im Geltungsbereich des Gesetzes. Sie sind auf Antrag nach Maßgabe des Gesetzes zur Regelung von Fragen der Staatsangehörigkeit [...] einzubürgern.«

Im Alltag sprechen deutsche Russen meistens Russisch und lesen in Deutschland erscheinende russischsprachige Zeitungen wie *Zemljaki* (Landsleute), *Russkiji Berlin* (Russisches Berlin) oder *Kontakt*. Ein Teil von ihnen ist aber bereit, eine deutsche Identität anzunehmen und damit die vorherige Identitätsgrenze zu überschreiten.

Die Grenzen zwischen den verschiedenen Gruppen der Russlanddeutschen (Deutsche in Russland, russische Deutsche, deutsche Russen) waren und sind fließend. Die Kinder der Russlanddeutschen, die nach Deutschland gekommen sind, lernen schnell die deutsche Sprache in Kindergarten und Schule und übernehmen deutsche Gewohnheiten.

Akkulturationsorientierungen

Meine Forschung zeigt, dass sich die Russlanddeutschen entsprechend ihrer Akkulturationsorientierungen in mehrere Gruppen unterteilen lassen. Die Wahl ihrer Identitätsorientierung bestimmt die Akkulturationsvariante.

Assimilationsorientierung

Die Orientierung »deutsch sein wie andere Deutsche« zeigt den Wunsch, sich in Deutschland zu assimilieren. Daraus resultiert eine Abnahme der Kontakte mit Russischem und Russland sowie die Konzentration auf Kontakte und Bekanntschaften mit Deutschen. Die Gruppe mit dieser Orientierung übernimmt deutsche Normen, Werte, Gewohnheiten, Sitten und Sprache und orientiert sich in ihrem Verhalten an positiven Bildern von Deutschen. Dabei korrespondiert die Distanzierung von russischen Kulturwerten mit einer höheren Wertschätzung deutscher Kulturwerte.

Die Assimilation der Russlanddeutschen wird als Voraussetzung für deren Anerkennung als Deutsche von der deutschen Gesellschaft erwartet und von der Landsmannschaft der Deutschen aus Russland unterstützt. Auch viele Russlanddeutsche entscheiden sich für diese Akkulturationsstrategie, z.B. Eleonora Kremp aus Niederkassel: »Wir müssen uns, meiner Meinung nach, nicht integrieren, sondern assimilieren, uns als Gruppe in der deutschen Gesellschaft auflösen. Lassen Sie uns in diese Richtung gehen und uns nicht von anderen isolieren« (VE 9/33, 1997: 4).

Assimilationsorientierte Russlanddeutsche betonen ihre Gemeinsamkeiten mit einheimischen Deutschen: die deutsche Herkunft und Sprache, gemeinsame Probleme im Alltagsleben usw. Dementsprechend äußert sich auch ein anderer Russlanddeutscher:

> »Ich will vergessen, dass ich ein Russlanddeutscher bin. Ich bin Deutscher, der in Kasachstan geboren wurde. Ich bin genauso ein Deutscher wie diejenigen Deutschen, die zum Beispiel in Bayern zur Welt gekommen sind. Meine Kollegen haben lange vergessen, dass ich nicht aus dieser Region komme, weil wir alle gleiche Probleme haben« (ebd.).

Oft ist der Assimilationswunsch eine Reaktion auf die Nichtakzeptanz der Andersartigkeit oder den niedrigen Status des Herkunftslandes in der Aufnahmegesellschaft: »Ach, könnte ich doch richtig Deutsch! [...] Aber jetzt: In zwei bis drei Jahren will ich akzentfrei deutsch sprechen. Die Leute brauchen nicht zu wissen, dass ich aus Russland komme« (zit. nach Weber-Newth 1989: 162). Ihre Haltung begründet die hier zitierte Russlanddeutsche auf folgende Weise:

> »Für mich ist es wirklich peinlich, dass ich aus Russland komme. [...] [D]as tut mir alles so leid: dass da 70 Jahre Sozialismus war, und dass sie am Ende gar

nichts haben. [...] Da denke ich, dass die Leute meinen, dass wir Aussiedler auch so sind, und da fühle ich mich nicht so gut. Die denken, die Russen waren zu faul, und wir waren auch so« (ebd.: 157).

Die Distanzierung der Russlanddeutschen von Russen bedeutet gleichzeitig eine Distanzierung von dem negativen Bild der Russen im Westen (z.B. Russenmafia), das oft auch auf sie übertragen wird. Die Assimilationsorientierung ist dabei besonders bei jenen anzutreffen, die keine Kontakte mehr nach Russland unterhalten und dort auch keine russischen Verwandten haben.

Russlanddeutsche, die von Anfang an eine Assimilation anstreben, vermitteln ihren Kindern in Deutschland kein Russisch und entfremden sich zunehmend von der russischen Kultur. Assimilationsstrategien heutiger russlanddeutscher Familien können in der dritten Generation der Einwanderer zur völligen Assimilation führen: Die Kinder werden nach deutschem Muster sozialisiert und verlieren, ohne Verbindung zur russischen Kultur, ihre entsprechenden Merkmale und damit ihre russisch-deutsche Hybridität.

Die Assimilationsorientierung hat sowohl Vor- als auch Nachteile. Einerseits motiviert sie die Russlanddeutschen, deutsche Kulturelemente zu übernehmen, und erfordert die Aufnahme von Kontakten mit Einheimischen, die für den sozialen Aufstieg in der deutschen Gesellschaft notwendig sind. Auf diese Weise verliert die Fremdheit als Belastung der gesellschaftlichen Beziehungen im Alltag ihre Bedeutung. Andererseits büßen die Russlanddeutschen mit dieser Orientierung ihr kulturelles Kapital ein, das sie und ihre Kinder auf ihrem Lebensweg in Deutschland nutzen könnten. Die Assimilationsstrategie mit ihrer Absage an die russische Vergangenheit beseitigt kulturelle Nischen, die zur Absicherung der psychischen Stabilität der Aussiedler in einer fremden Welt beitragen können. Außerdem birgt sie Konfliktpotenzial wie etwa die Distanzierung von anderen Landsleuten und die Gefahr kultureller Entfremdung zwischen Eltern, die in Russland sozialisiert wurden, und Kindern, die in deutschen Milieus aufwachsen. Dadurch verlieren Eltern ihre kulturelle Vorbildfunktion für ihre Kinder. Hierzu Boris Rauschenbach:

»Wenn ich in die BRD reise, treffe ich viele unserer Landsleute. Bei allen von ihnen, vor allem bei der Intelligenz, stellt sich das Generationsproblem sehr scharf. Die Väter blieben ›russische‹ Deutsche und die Kinder sind schon ›deutsche‹ Deutsche. Kinder sind sehr empfänglich und übernehmen von

Altersgenossen die ganze Alltagskultur. Nach einer Generation bleibt dort kein ›Russlanddeutscher‹ mehr« (Ewroasiatskij kurer 3/1997: 9).

Der gesellschaftliche Assimilationsdruck, dem viele Russlanddeutsche aufgrund ihrer Verwurzelung in einer anderen Kultur nicht nachgeben können oder wollen, führt zu Frustrationen und Depressionen.

Integrationsorientierung
»Russlanddeutsch sein« kennzeichnet die Absicht, sich in Deutschland zu integrieren. Dabei werden Kulturwerte des Herkunftslandes bewahrt und neue des Aufnahmelandes übernommen. Dementsprechend bedeutet Integration eine teilweise Adaptation, bei gleichzeitiger Bewahrung der Kulturelemente, die die Russlanddeutschen in ihrem ›mentalen Gepäck‹ haben. Dies entspricht der Orientierung eines Teils der Aussiedler, der dazu meint:

»Es ist sehr wichtig, Integration nicht mit Assimilation zu verwechseln. Es sind zwei ganz verschiedene Prozesse. Sich integrieren bedeutet, sich in die neue Gesellschaft eingliedern, ihre Kultur annehmen, sie verstehen, aber nicht seine Vergangenheit und sein ›Ich‹ ablehnen. Ich kam aus Russland, habe mein ganzes Leben dort verbracht, meine Persönlichkeit wurde von zwei Kulturen bereichert und ich will nicht und habe kein Recht, alles wegzuwerfen« (MNG 19/2000: 9).

Während die Assimilationsorientierung der Russlanddeutschen kulturelle Hybridität ausklammert, ist ihre Integrationsorientierung auf die Verbindung zweier Kultursysteme, also eine ›russisch-deutsche Synthese‹, gerichtet. Integration ermöglicht den Russlanddeutschen, die russische Komponente ihres kulturellen Kapitals zu bewahren und zukünftig zu nutzen. Mit der Pflege kultureller Kontakte zu Russland haben die heute in der Bundesrepublik lebenden Russlanddeutschen vielfältige Chancen, sich in einer multikulturellen Welt zu etablieren. Diese Orientierung, die keine Distanzierung vom eigenen Ich, von der Identität und Vergangenheit notwendig macht, kann viele innere Schwierigkeiten oder Konflikte mit Landsleuten verhindern. Bei der Integration bleiben Russlanddeutsche allerdings, wie viele andere Migranten auch, fremde Deutsche; dies erschwert ihre Akzeptanz in der deutschen Gesellschaft. Diese Orientierung ist vor allem bei den Russlanddeutschen zu finden, die weiterhin kulturelle Beziehungen mit Russland unterhalten, weil sie dort Verwandte und Bekannte

haben oder mit einem russischen Ehepartner in einer kulturellen Mischehe leben. Ihre Einstellung gegenüber ›deutschen‹ Werten und Verhaltensweisen ist kritischer als die der assimilationsorientierten Russlanddeutschen.

Autonome Orientierung

Die autonome Orientierung äußert sich in der stärkeren Akzentuierung einer bestimmten ethnischen Identifikation, mit der eine deutliche Abgrenzung vom Anderen einhergeht. Die autonome Orientierung beschreibt die Dominanz entweder russischer, deutscher oder russlanddeutscher Kulturwerte und die geringe Bereitschaft oder Möglichkeit, die kulturelle Identität zu ändern. Diese Haltung fördert die Entstehung unterschiedlicher Formen der Isolation (eigene Bekanntenkreise, Vereinigungen, Kirchengemeinden) und führt zu kultureller Autonomie.

Russlanddeutsche mit einer derartigen Orientierung sind vor allem russische Ehepartner und Kinder aus Mischehen. In der Regel unterhalten sie intensive Beziehungen zu Russland. Für sie sind besonders der Wunsch, nach Russland zurückzukehren, sowie eine nostalgisch geprägte Vorstellung von Russland charakteristisch. Eine autonome kulturelle Orientierung ist auch bei jenen Russlanddeutschen zu finden, die ihre traditionellen Vorstellungen und ihre religiöse Frömmigkeit in Deutschland bewahren wollen.

Obwohl sie von den meisten einheimischen Deutschen als mangelnde Anpassungsfähigkeit kritisiert wird, hat die autonome Orientierung gleichwohl eine positive Seite: Ein Teil der Russlanddeutschen (z.B. jene, die eine Anpassung an die deutsche Gesellschaft anstreben, diese jedoch aus verschiedenen Gründen – Alter, Ausbildung usw. – nicht ereichen) findet so eine Nische, die es ihnen erlaubt, in Deutschland Zufriedenheit zu finden.

Marginalitätsorientierung

Die Marginalitätsorientierung beschreibt ein kulturelles Dazwischen, ein Vorstadium der kulturellen Synthese, in dem die kulturelle Orientierung transitorisch ist. Die Marginalitätsorientierung ist besonders bei den Russlanddeutschen zu finden, die noch nicht lange in Deutschland leben, und kann den Übergang zu Integration oder Assimilation markieren. Sie hat insofern Berührungspunkte mit der Integrationsorientierung, als sie intensive Wanderungen zwischen deutschen und russischen Kulturwelten zulässt. Der Unterschied zwischen beiden, der

Marginalitäts- wie der Integrationsorientierung, liegt darin, dass Marginalität das Produkt eines Kulturkonfliktes ist und damit innere Unzufriedenheit signalisiert, die sich in einer Existenz am Rande der russischen und deutschen Kultur zu erkennen gibt. Die Integrationsorientierung kennt ein vergleichbares kulturelles Konfliktpotenzial nicht.

Die russlanddeutschen Familien stellen sich den neuen Erfahrungen im Aufnahmeland auf sehr unterschiedliche Weise. Die einen zielen auf Integration und Assimilation, die anderen werden wahrscheinlich auf dem Akkulturationsniveau der Marginalisierung oder der Autonomie stehen bleiben. Die einen sind offen für alles Neue und bereit, hiesige Lebensweisen in die eigenen zu integrieren, die anderen sind voreingenommener, zurückgezogener und in ängstlicher Haltung gefangen. Kulturelle und psychologische Unterschiede der Aussiedler bestimmen ihre Position und Strategie im Akkulturationsprozess.

Russlanddeutsche und ihre Kommunikationsnetze

Das kulturelle Kapital der Russlanddeutschen umfasst Kenntnisse der russischen Sprache, der Kultur und der Mentalität der Bevölkerung Russlands sowie Beziehungen zu Russland und anderen GUS-Staaten. Dieses Kapital können sie gezielt einsetzen, um in der Gesellschaft als Mittler zwischen den Kulturen zu wirken. Dementsprechend ist ein Teil der Russlanddeutschen als Dienstleister oder Kunde an der Vermittlung von Kontakten zwischen Ost und West beteiligt. Auf diese Weise ist inzwischen ein weites Netz von Dienstleistungen entstanden: Eine große Zahl von Firmen, oft unter Leitung oder Mitwirkung von Russlanddeutschen, hat sich im Bereich der Information und Kommunikation, des Transports und des Handels für den Kundenkreis der Aussiedler etabliert. Das Angebot ist dabei breit gefächert: Einige Firmen bieten an, Freunde, Verwandte und Bekannte in Deutschland und natürlich auch in Russland und den GUS-Staaten zu suchen. Auch für die sichere Überweisung von Geld oder den Versand von Waren, mit denen viele Russlanddeutsche ihre Verwandten in Russland unterstützen, kann auf spezialisierte Firmen zurückgegriffen werden. Für den schnellen Brieftransport gibt es Express-Dienste, die Briefe und Dokumente in kurzer Zeit nach Russland und in andere GUS-Staaten sowie das Baltikum befördern. Die Firma »Memore« übernimmt Grabpflegearbeiten in Moldawien und in der Ukraine. Das Problem

der Einsamkeit mancher Russlanddeutscher versuchen spezielle Partnerschaftsvermittlungen zu lösen. Andere Firmen organisieren Hochzeiten und Feste nach russischem Vorbild. Und selbst Angebote russischsprachiger Wahrsager findet man in der russlanddeutschen Presse.[2]

Kulturelle Interessen der Russlanddeutschen werden durch Vertrautes wie russische Literatur, Musik oder Filme bedient. In der russlanddeutschen Presse bittet z.B. die Firma »Black Castle Video« eine große Auswahl russischer Videos an; die Buchhandlung »Raduga« (»Regenbogen«) führt russische Bücher, CDs und Wörterbücher. Die Bedürfnisse der ausgewanderten Russlanddeutschen, die den Kontakt mit ihrem Ursprungsland aufrechterhalten bzw. dessen Kultur für sich bewahren wollen, schaffen so neue »russische« Märkte in Deutschland. Gleichzeitig werden auch die Konsummöglichkeiten der Deutschen erweitert.

Russlanddeutsche sind in Deutschland auch als Schriftsteller aktiv: Viele biografische Erzählungen werden in Sammelbänden oder als Artikel in Zeitschriften und Zeitungen veröffentlicht. Seit 1996 werden in Deutschland die Literaturblätter der Russlanddeutschen »Wir selbst« herausgegeben. Kulturelle Bewegungen der Russlanddeutschen sind aber auch in der Gegenrichtung zu beobachten. In Moskau habe ich bei Veranstaltungen der Russlanddeutschen immer auch nach Deutschland emigrierte Russlanddeutsche angetroffen, die in Russland zu Besuch waren.

Von der Verstärkung der russisch-deutschen Kontakte profitieren die Russlanddeutschen auch in nichtstaatlichen Projekten und Organisationen, die nach der Wende ins Leben gerufen wurden. Beziehungen zu ausländischen Partnerorganisationen schaffen ein Netz weltweiten Kulturaustausches. Der Austausch findet auf verschiedenen Ebenen, z.B. zwischen Städten, Kirchengemeinden und Vereinen, statt. So werden im kirchlichen Bereich lutherische Gemeinden in Russland von Gemeinden aus Deutschland betreut, und viele lutherische und katholische Gemeinden in Russland haben deutsche Pastoren, die von deutschen Gemeinden finanziert werden.

Mit finanzieller Unterstützung von deutscher Seite wurden kulturelle Beziehungen dieser Art in den letzten Jahren ausgeweitet. So ist etwa das Deutsche Nationaltheater, das 1994 gegründet wurde und das

2 Entsprechende Werbeangebote findet man z.B. in der Zeitung *Zemljaki* und in der *Deutsch-Russischen Zeitung*.

einzige deutschsprachige Berufstheater auf dem Gebiet der ehemaligen Sowjetunion ist, eine Partnerschaft mit dem Theater in Kiel eingegangen. Diese Partnerschaft ermöglichte ihm, bereits in mehreren deutschen Städten zu gastieren (Paulsen 2000). Auch russlanddeutsche Sänger, Chöre, Künstler und Wissenschaftler besuchen Deutschland aufgrund ähnlicher Beziehungen oder Kontakte. Entsprechende Aktivitäten entwickeln sich unter dem Dach der kulturellen Organisationen der Russlanddeutschen, wie etwa dem »Internationalen Verband der deutschen Kultur« (IVKD) in Moskau und der »Landsmannschaft der Deutschen aus Russland«, in Deutschland.

In Russland manifestiert sich die Pflege deutscher Traditionen in der Wiedergeburt einer entsprechenden Festkultur in der Öffentlichkeit (Feiern der traditionellen deutschen Festtage Ostern, Weihnachten, Martinstag) und in der Gründung von Chören und Tanzgruppen, die sich auf deutsche Volkslieder und Tänze spezialisiert haben. Als Beispiel sei hier der im Oktober 1999 in Moskau gegründete Deutsche Jugendchor genannt, der bereits zahlreiche Konzerte in verschiedenen Städten Russlands gegeben hat. Doch Russlanddeutsche bringen ihr kulturelles Potenzial, das sie in Russland erworben haben, auch in Deutschland zur Geltung; hier denke ich z.B. an künstlerische Betätigungen, die auf einer klassischen Ausbildung basieren. Robert Trautwein, Willi Bunkowski und Viktor Knack haben, als Alternative zu Akademien und Fachhochschulen, in München eine Ausbildungsstätte eröffnet, deren Lehrprogramm sich an den klassischen Traditionen der Malerei orientiert. Ein anderes Beispiel ist das russlanddeutsche Theater in Niederstetten, das »die Tradition des deutschen Theaters in Russland« bewahren will und sich an der alten Theaterkunst Russlands ausrichtet (VAW Nr. 4/97: 9-11).

Inzwischen konnten sich russlanddeutsche Künstler und Musiker auch auf internationaler Ebene etablieren und spielen so eine wichtige Rolle im internationalen Kulturaustausch. Zwei Beispiele aus der bildenden Kunst sollen hier genügen: Die Bilder von Valentin Rusin, der 1958 in Kirovsk in der Ukraine geboren wurde und 1994 nach Deutschland übersiedelte, befinden sich in verschiedenen Privatsammlungen in Amerika, Holland, Ungarn, der Türkei und Deutschland. Alexander Stroh (geb. 1953 in Nischnij Tagil, Russland), hatte Ausstellungen seiner Werke in Moskau, Jekaterinburg, Tscheljabinsk, Nischnij Tagil, Kaliningrad, Toronto, New York sowie in verschiedenen österreichischen und deutschen Städten (Autorenkreis der Landsmannschaft der Deutschen aus Russland 1998: 275, 279).

Die russlanddeutschen Netzwerke in Russland, die nach der Perestroika wie Pilze aus dem Boden schossen, besitzen in der Regel keine kulturell homogenen, sondern interethnische und interkulturelle Strukturen. So werden etwa die deutschen lutherischen und katholischen Gemeinden von Angehörigen verschiedener Nationen wie Russen, Letten, Tataren u.a. besucht. Eine wichtige Rolle als internationale Begegnungsstätten spielen in Moskau das Goethe-Institut und das Deutsche Haus: Ihre Funktion als Zentren internationaler, interkultureller Kommunikation macht sie zu hybriden multikulturellen Orten. Russlanddeutsche nehmen dort die Gelegenheit wahr, verschüttete Kenntnisse der deutschen Sprache und Tradition aufzufrischen und Einblicke in die deutsche Wirklichkeit zu gewinnen. Darüber hinaus nutzen sie die Möglichkeit, in einen Dialog mit Angehörigen anderer Kulturen einzutreten.

Diesem Zweck dienen internationale wissenschaftliche Konferenzen, wie sie z.B. der IVKD organisiert. An ihnen nehmen auch russlanddeutsche Wissenschaftler aus unterschiedlichen GUS-Staaten sowie Deutschland teil. Verschiedenste Fragen und Themen der russlanddeutschen Geschichte und Kultur werden diskutiert. Außerdem tragen jene Russlanddeutschen, die mehrere Sprachen beherrschen, mit ihren Übersetzungen (aus der kasachischen in die russische, aus der russischen und aus der deutschen in die litauische, aus der litauischen in die deutsche Sprache etc.) zum interkulturellen Dialog bei (Belger 1999: 18-27). Beispiele wie diese verdeutlichen, dass Russlanddeutsche sich heute nicht abschotten, sondern am interkulturellen Gedankenaustausch und an der internationalen Kooperation teilhaben.

Gemeinsame Interessen an Kunst, Musik oder Forschung dienen als Fundament für die Annährung der Russlanddeutschen an gleich gesinnte deutsche Kulturkreise. Viele Russlanddeutsche, die in Russland eine musikalische Ausbildung absolviert haben, haben Vorteile bei der Integration in die deutsche Gesellschaft: Über das Medium Musik bahnen sich viele Kontakte an, die das Gefühl der Fremdheit mildern können. Musik, Tanz und bildende Künste sind Komponenten einer internationalen Sprache der Kunst.

Die Transnationalität offenbart sich auch im Alltag der Russlanddeutschen in Deutschland, also nicht nur in der Arbeit ihrer künstlerischen Elite. Junge Russlanddeutsche sind sowohl in Netzwerke ›russischer‹ Verwandtschaftsbeziehungen eingebunden als auch in internationale Kooperationen. Sie haben dabei Berührung mit Türken, ›Jugoslawen‹ und anderen Ausländern in Deutschland, die ihnen aufgrund

einer vergleichbaren Fremdheit in der deutschen Gesellschaft nahe stehen. Ihre Lebenswelten (Kulturkreise, Universitäten, Musik) sind transnational und passen sich damit an die wachsende Transnationalität und Multikulturalität der deutschen Einwanderungsgesellschaft an.

Fazit

Meine Untersuchung zeigt, dass es unter den Russlanddeutschen viele mobile Gruppen gibt, die zwischen zwei Kulturwelten pendeln. Sie unterscheiden sich von anderen durch ihre deutsch-russische Mischkultur. Moderne Eigenschaften der Russlanddeutschen wie kulturelle Hybridität prädestinieren sie für die Rolle als Vermittler zwischen verschiedenen Kulturen. Dabei geht es nicht nur darum, Brücken zwischen der russischen und der deutschen Kultur zu bauen, sondern auch zwischen den Angehörigen anderer Kulturkreise.

Die kulturellen Aktivitäten der Russlanddeutschen, die sie in Deutschland und Russland entwickeln, helfen ihnen, sich in den beiden Gesellschaften zuhause zu fühlen, die ihr Leben bestimmen. Die Bewahrung der Beziehungen zu Russland und die Pflege der russischen Sprache in der Familie stellen dabei eine kulturelle Bereicherung dar und werfen so einen Gewinn für die Weiterentwicklung der russisch-deutschen Beziehungen ab. Einheimische, die sich für russische Kultur interessieren, schätzen Russlanddeutsche als interessante Gesprächspartner. Sie lesen ihre Zeitungen und besuchen entsprechende Veranstaltungen. Leider ist diese Gruppe nicht groß.

Es gibt aber sowohl unter den Deutschen als auch unter den Aussiedlern viele, die nach der Emigration die verbleibenden Bezüge zur russischen Sprache und Kultur negativ beurteilen. Demgegenüber ist zu bedenken, dass das Verdrängen der russischen Sprache und Kultur insbesondere bei der mittleren und älteren Generation zu Verlustgefühlen und Depressionen führen kann. Damit sich Russlanddeutsche in Deutschland kulturell zufrieden fühlen, müssen sie ihre Beziehungen zu Russland aufrecht erhalten können. Dies bedeutet natürlich nicht, dass sie sich von der deutschen Sprache und Kultur distanzieren und nur unter sich, in ihrem kulturellen Milieu bleiben sollten – dies wäre genauso falsch wie der radikale Bruch mit allem Russischen und würde zu einer kulturellen Isolation führen.

Die Einbettung der Russlanddeutschen in zwei Kulturkreise sollte daher nicht als Entfremdung angesehen werden, sondern als Vorzug,

der die Chance bietet, Brücken zwischen – nicht nur – zwei Kulturen zu schlagen. Es liegt an beiden Seiten zugleich, ob die Russlanddeutschen ihre Hybridität auch in Zukunft bewahren können oder nach zwei Generationen in Deutschland assimiliert sein werden.

Abkürzungen zitierter Zeitungen

MNG = Moskowskaja Nemeckaja Gaseta
VAW = Volk auf dem Weg
VE = Vostotschnyj Ekspress

Literatur

Autorenkreis der Landsmannschaft der Deutschen aus Russland (Hg.) (1998): *Wir selbst. Russlanddeutsche Literaturblätter*, Stuttgart: Autorenkreis.

Bade, Klaus J. (1992): *Deutsche im Ausland – Fremde in Deutschland. Migration in Geschichte und Gegenwart*, München: Beck.

Bade, Klaus J. (1994): *Ausländer – Aussiedler – Asyl. Eine Bestandsaufnahme*, München: Beck.

Bauer, Henning et al. (Hg.) (1991): *Die Nationalitäten des Russischen Reiches in der Volkszählung von 1897*, Band A: Quellenkritische Dokumentation und Datenbuch, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Bausinger, Hermann (1982): *Kulturelle Identität*, Bonn: Deutsche Unesco-Kommission.

Beck-Gernsheim, Elisabeth (1999): *Juden, Deutsche und andere Erinnerungslandschaften. Im Dschungel der ethnischen Kategorien*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Belger, Herold (1999): *Russlanddeutsche Schriftsteller. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Berlin: Edition Ost.

Bhabha, Homi K. (1998): »Culture's in between«. In: David Bennett (Hg.), *Multicultural States. Rethinking Difference and Identity*, London/New York: Routledge, S. 29-36.

Boll, Klaus (1993): *Kulturwandel der Deutschen aus der Sowjetunion. Eine empirische Studie zur Lebenswelt russlanddeutscher Aussiedler in der Bundesrepublik*, Marburg: Elwert.

Brednikowa, Olga (1998): »Woobschtsche-to ja russkij... No kogda u nas w Pitere brosajut mimo musor. Ja tschuvstvuju, tschto ja vsjo-

taki nemez«. In: Viktor Voronkov/Ingrid Oswald (Hg.), *Konstruirovanie etnitschnosti. Etnitscheskie obschtschiny Peterburga*, Petersburg: Dmitrij Bulanin, S. 97-107.

Bronfen, Elisabeth/Marius, Benjamin (1997): »Hybride Kulturen. Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte«. In: Elisabeth Bronfen et al. (Hg.), *Hybride Kulturen. Beiträge zur angloamerikanischen Multikulturalismusdebatte*, Tübingen: Stauffenburg, S. 1-30.

Dietz, Barbara (1995): *Zwischen Anpassung und Autonomie. Russlanddeutsche in der vormaligen Sowjetunion und in der Bundesrepublik Deutschland*, Berlin: Duncker und Humblot.

Dietz, Barbara/Roll, Heike (1998): *Jugendliche Aussiedler – Porträt einer Zuwanderergeneration*, Frankfurt am Main: Campus.

Erikson, Erik (1964): *Einsicht und Verantwortung*, Stuttgart: Klett.

Greverus, Ina-Maria (1995): *Die Anderen und Ich: vom Sich Erkennen, Erkannt- und Anerkanntwerden*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Harder, Johannes (1981): »Der Deutsche in der russischen Literatur«. In: *Heimatbuch der Deutschen aus Russland 1973-1981*, Stuttgart: Landsmannschaft der Deutschen aus Russland, S. 117-125.

Hecht, Martin (2000): *Das Verschwinden der Heimat*, Leipzig: Reclam.

Heinen, Ute (2002): »Die Situation in der Gemeinschaft unabhängiger Staaten (GUS)«. In: *Informationen zur politischen Bildung* Nr. 267, S. 36-50.

Ilarionowa, Tatjana (Hg.) (1993): *Sudba rossijskich nemzev. Kollektivnaja ispoved v pismach*, Moskau: Neues Leben.

Ingenhorst, Heinz (1997): *Die Russlanddeutschen. Aussiedler zwischen Tradition und Moderne*, Frankfurt am Main: Campus.

Kappeler, Andreas (1990): »Bemerkungen zur Nationenbildung der Russen«. In: Andreas Kappeler, *Die Russen: Ihr Nationalbewusstsein in Geschichte und Gegenwart*, Köln: Markus.

Keupp, Heiner et al. (1999): *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, Reinbek: Rowohlt.

Kirjuchina, Ljubow (2000): *Sowjetdeutsche Lyrik (1941-1989). Zu den Themen »Muttersprache« und »Heimat« als narrativem Identitätsakt*, Wiesbaden: Harrassowitz.

Maalouf, Amin (2000): *Mörderische Identitäten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Münz, Rainer/Ohlinger, Rainer (1997): *Deutsche Minderheiten in Ostmittel- und Osteuropa, Aussiedler in Deutschland,* Berlin: Humboldt-Universität.

Paulsen, Nina (2000): »Deutsches Theater, Kaliningrad«. In: *Novoe Vremja* Nr. 28/2000.

Rauschenbach, Boris (1996): »Ich – russischer Deutscher«. In: *Schisn nazionalnostej* Nr. 2/1996, S. 9f.

Retterath, Hans-Werner (Hg.) (1998): *Wanderer und Wanderinnen zwischen zwei Welten? Zur kulturellen Integration russlanddeutscher Aussiedlerinnen und Aussiedler in der Bundesrepublik Deutschland,* Freiburg: Johannes-Künzig-Institut für Ostdeutsche Volkskunde.

Römhild, Regina (1998): *Die Macht des Ethnischen: Grenzfall Russlanddeutsche. Perspektiven einer politischen Anthropologie,* Band 2, Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang.

Trutanow, Igor (1992): *Russlands Stiefkinder,* Berlin: BasisDruck.

Weber-Newth, Inge (1989): *Sozio-kulturelle Aspekte im Integrationsprozess von Aussiedlern.* In: Bund der Vertriebenen (Hg.), *Wir und die Aussiedler,* Bonn: Bund der Vertriebenen, S. 156-162.

Weiz, Viktor (1997): »›Rossijskim nemcam nuschna gosudarstvennost‹, Interview mit Hugo Wormsbecher, dem Vorsitzenden des Internationalen Verbandes der Russlanddeutschen in Moskau«. In: *Kontakt* Nr. 7/1997, S. 5.

Wischnewskij, A.G. (Hg.) (2000): *Naselenie Rossii,* Moskau: Knischnyj dom »Universitet«.

Zachary, G. Pascal (2000): *Die neuen Weltbürger,* München: Econ.

Anhang

Zusammenfassung der Beiträge

Ortsbestimmung einer wissenschaftlichen Debatte

Markus Kaiser wendet sich in seinem Beitrag »Die plurilokalen Lebensprojekte der Russlanddeutschen im Lichte neuerer sozialwissenschaftlicher Konzepte« der sozialwissenschaftlichen Debatte zwischen Assimilationisten und Transnationalisten in der rezenten Migrationsforschung zu. Kaiser schlägt vor, die Migration der Russlanddeutschen vor dem Hintergrund von Translokalisierung, Transnationalisierung und/oder Transvergesellschaftung zu analysieren. Russlandddeutsche konstruieren ihre Identitäten, indem sie ihre Raumbezüge entsprechend ihren Lebenssituationen kombinieren und so ihre Mehrfachzugehörigkeit oder ihr *Zuhause-fremd-Sein* zur Geltung bringen. Eine Verengung auf die Lebenssituation im Einwanderungskontext wird der Komplexität des Migrationsprozesses und ihrer hybriden Identitätskonstruktionen nicht gerecht. Die Migration der Russlanddeutschen kann seiner Meinung nach nur aus einer transnationalen Perspektive heraus erklärt werden.

Ankunfts- und neuer Lebensort: Integration oder Differenzierung?

In seiner empirischen Studie »Miteinander oder Nebeneinander? Zum Einfluss von Akkulturationspräferenzen und Eigengruppenfavorisierung auf die Kontakte zwischen deutschen, türkischen und Aussiedler-Jugendlichen« geht **Joachim Brüß** der Frage nach, wie Akkulturationspräferenzen die Quantität und Qualität interethnischer Kontakte beeinflussen. Er fasst dabei die Akkulturationspräferenzen zu den Konzepten »Assimilation«, »Dissimilation« und »Interaktion« zusammen und formuliert die Thesen:

- Je ausgeprägter die Eigengruppenfavorisierung, desto seltener sind Kontakte mit Mitgliedern der Vergleichsgruppen,
- Jugendliche mit Migrationshintergrund und einer Präferenz für Assimilation haben häufiger Kontakt zu deutschen Jugendlichen, da hier Anpassungsbereitschaft mit Kontaktbereitschaft einhergeht. Assimilation definiert Brüß als Konzept der einseitigen Anforderung,

- Dissimilation als Akkulturationspräferenz und interethnische Gruppenkontakte schließen sich nicht aus. Brüß bezeichnet Dissimilation als Konzept akzeptierter Gruppengrenzen, da es auf die Bewahrung der Eigenständigkeit abzielt,
- die Akkulturationspräferenz Interaktion wirkt förderlich auf interethische Kontakte.

Darüber hinaus geht Brüß davon aus, dass geschlechtsspezifische Unterschiede in der Kontaktaufnahme insbesondere bei türkischen Jugendlichen zu verzeichnen sind.

Zusammenfassend stellt Brüß fest, dass sowohl die Eigengruppenfavorisierung als auch die Akkulturationspräferenzen relevante Faktoren für die Häufigkeit der Kontaktaufnahme mit den Mitgliedern der Vergleichsgruppen sind. Allerdings weist er darauf hin, dass mit Blick auf den Anteil erklärter Varianz auch andere Erklärungsmuster wie z.B. Sympathie und/oder Antipathie gegenüber der jeweiligen Vergleichsgruppe herangezogen werden müssen. Geschlechtsspezifische Einflüsse liegen derart vor, dass die männlichen Jugendlichen eher den Kontakt zur eigenen ethnischen Gruppe favorisieren, während die weiblichen Jugendlichen es häufiger wichtig finden, dass Menschen unterschiedlicher Herkunft miteinander Kontakt haben (Akkulturationspräferenz Interaktion).

Rainer Strobl untersucht in seiner empirischen Studie »Chancen und Probleme der Integration junger Aussiedler aus der früheren Sowjetunion« den Zusammenhang der für ihn zentralen Integrationsdimensionen »Handlungsorientierung« und »Teilhabechancen« junger Russlanddeutscher und leitet durch die Gegenüberstellung dieser Faktoren in einer Kreuztabelle vier Formen der Integration ab, die er als »Assimilation« (individualistische Handlungsorientierung/gute Chancen sozialer Teilhabe), »Inklusion« (kollektivistische Handlungsorientierung/gute Chancen sozialer Teilhabe), »Exklusion« (individualistische Handlungsorientierung/schlechte Chancen sozialer Teilhabe) und »Separation« (kollektivistische Handlungsorientierung/schlechte Chancen sozialer Teilhabe) bezeichnet. Strobl weist darauf hin, dass diese Integrationsformen in der aufnehmenden Gesellschaft unterschiedlich bewertet werden. Während in der öffentlichen Diskussion der Integrationsbegriff oft mit der Idee der Assimilation gleichgesetzt und in dieser Bedeutung als Integrationskonzept favorisiert wird, betrachtet die theoretische Diskussion auch die Inklusion als unproblematisch. Denn

ob die durch Inklusion aufrecht erhaltene kulturelle Differenz zum Problem wird, hängt, so Strobl, allein von der Häufigkeit und der Qualität der entstehenden Normkonflikte ab. Der Stellenwert dieser Konflikte wird jedoch von dem pluralistischen Potenzial der Aufnahmegesellschaft, d.h. ihrer Fähigkeit, Unterschiede zuzulassen und zu tolerieren, bestimmt. Aus theoretischer Sicht sind für Strobl vor allen Dingen die Integrationsformen der Exklusion sowie der Separation als problematisch zu bewerten, da sie eine soziale Desintegration zur Folge haben können.

Zusammenfassend stellt Strobl fest, dass die Integration junger Aussiedler differenziert zu betrachten ist. Zwar sieht er, mit einer gewissen Übergeneralisierung, einen Zusammenhang zwischen problematischen Verhaltensweisen und bestimmten Integrationsformen. So deuten die Daten seiner empirischen Untersuchung darauf hin, dass insbesondere Jugendliche, die der Exklusions- oder Separationsgruppe angehören, Problemverhalten zeigen. Entscheidend bei diesen Eingliederungsformen ist jedoch die Wirkungsmächtigkeit der als vergleichsweise schlecht wahrgenommenen Teilhabechancen. Strobl betont, dass die Bedeutung der Teilhabechancen für eine gelingende oder misslingende Integration nicht unterschätzt werden sollte.

In ihrem Beitrag »Neue Herausforderungen – neue Instrumente? Deutsche Aussiedlerpolitik am Scheideweg« untersucht **Dorothea Brommler**, welche Faktoren einer erfolgreichen Integration von Aussiedlern in die Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland im Wege stehen. Dabei betrachtet sie Integration als einen Prozess, an dem beide Seiten, die Aufnahmegesellschaft wie die Migranten, beteiligt sind und der in einer »gleichberechtigten Teilhabe« aller am sozialen, wirtschaftlichen wie politischen Leben mündet. Nach Brommler sind die Migranten erst dann erfolgreich in die Aufnahmegesellschaft integriert, wenn sie ökonomisch, politisch wie rechtlich gleichberechtigt und mit ihrer Lebenssituation zufrieden sind, wenn sie an Entscheidungsprozessen partizipieren können und über ausreichende Interaktions- sowie Kommunikationsmöglichkeiten mit Mitgliedern der Aufnahmegesellschaft verfügen. Als integrationshemmende Faktoren betrachtet Brommler die sprachlichen Defizite der Migranten, die schlechten Verwertungsmöglichkeiten ihrer beruflichen Qualifikationen auf dem Arbeitsmarkt sowie die damit einhergehenden »Übertragungsverluste«, aber auch die finanziellen Engpässe der Kommunen, die u.a. dazu führen, dass insbesondere größere Aussiedler-Familien

nicht mehr mit geeigneten und kostengünstigen Wohnungen versorgt werden können. Darüber hinaus weist Brommler auf den höheren »Integrationsbedarf« der jugendlichen Aussiedler hin und fordert ein neues Zuwanderungsgesetz, das die veränderten sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse der deutschen Aufnahmegesellschaft berücksichtigt.

In seinem Beitrag »Chancen der Koloniebildung im Integrationsprozess russlanddeutscher Aussiedler?« weist **Hans-Werner Retterath** auf die positiven Aspekte ethnischer Kolonie- und Netzwerkbildungen hin. Entgegen der landläufigen Meinung, »Wohngebiete mit hoher Aussiedler-Konzentration« seien Integrationshemmnisse sowie Tummelplätze illegaler, krimineller wie unkontrollierbarer Machenschaften zeigt Retterath am Beispiel der Freiburger russlanddeutschen Kolonie auf, dass sie nicht nur konkrete Einwanderungshilfen anbietet, sondern darüber hinaus auch persönlichkeitsstabilisierend wirkt. Sie fängt Entfremdungs- wie Minderwertigkeitsgefühle auf und ermöglicht so eine allmähliche Anpassung an die Mehrheitsgesellschaft. Des Weiteren sieht Retterath in den Kolonien die Möglichkeit, unerwünschtes integrationsschädigendes Verhalten zu verhindern. Allerdings müssen dazu die Norm- und Wertvorstellungen der Minderheits- und Mehrheitsgesellschaft ähnlich sein. Da sie jedoch manchmal voneinander abweichen, kann soziale Kontrolle Akkulturationsschritte nicht nur fördern, sondern auch hemmen. Zusätzlich weist Retterath darauf hin, dass die Formulierung und Durchsetzung eigener Interessen in der Aufnahmegesellschaft gerade für Migranten wichtig ist. »Nur wer sich mit seinen Problemen und Wünschen wahr- und ernst genommen sieht«, so Retterath, »kann sich akzeptiert und integriert fühlen«. Kolonien bilden regelmäßig Repräsentanten aus, die die Aufgabe der Interessenvertretung übernehmen und als Ansprechpartner für die Außenwelt dienen. Abschließend prognostiziert Retterath angesichts des Abbaus staatlicher Transfer- und Dienstleistungen eine Zunahme von Kolonie- und Netzwerkbildungen, was sich seiner Meinung nach jedoch nicht unbedingt negativ auf den Integrationsprozess auswirken muss.

Waldemar Vogelgesang stellt in seinem Beitrag »Religiöse Segregation und soziale Distanzierung – dargestellt am Beispiel einer Baptistengemeinde zugewanderter Spätaussiedler« unter den Russlanddeutschen einen Trend zum Rückzug in eigenethnische Lebenszusammenhänge fest, die vom Familienverband über Gruppen- und Wohn-

enklaven (»Russenviertel«) bis zu Nischenökonomien reichen. In diesem Prozess freiwilliger Segregation spielen, nach Vogelgesang, das religiöse Bekenntnis sowie die Zugehörigkeit zu einer freikirchlichen Gemeinde eine wichtige Rolle. Traditionell sind religiöse christliche Gemeinschaften sehr dogmatisch und empfinden sich als Erneuerer des urchristlichen Gemeindelebens, wobei in Fortführung der puritanischen Bewegung und Geisteshaltung ein gottgefälliges und tugendhaftes Leben die oberste Maxime darstellt. Besonders gefährdet scheinen ihnen diese Lebensziele in Umbruchzeiten zu sein, die eine besondere Wachsamkeit und Widerstandsfähigkeit erfordern, um den Gefahren des Ordnungsverlustes zu entgehen. Durch Rückgriff auf tradierte Rollen, Regeln und Institutionen, die primär religiös legitimiert sind, soll das – gerade den Kindern und Jugendlichen – allseits drohende Unheil abgewendet werden. Theologisch konservative Einstellungen und eine strenge Ethik verbinden sich zu einem rigiden und sinnenfeindlichen Lebensstil. Dass, so Vogelgesang, die religiösmoralischen Ansichten der Freikirchler-Gemeinden die Toleranz des gesellschaftlichen Umfeldes nicht nur herausfordern, sondern bisweilen auch überfordern, zeigt sich vor allem im schulischen Kontext. Denn wer Stillarbeitsphasen im Vorschulunterricht »als Einfallstor des Teufels« betrachtet, der kann in einer säkularisierten Erziehungseinrichtung kaum auf Verständnis hoffen. Die Abmeldung aller Kinder aus dem Kindergarten dürfte keine Lösung sein. Dies würde die kulturell-religiösen Unterschiede eher hervorheben, anstatt einen interreligiösen Dialog sowie eine kulturelle Öffnung beider Seiten zu fördern.

Ankunfts- und neuer Lebensort: selbst- versus fremdbestimmt

In ihrem Beitrag »Identitätsstrategien von jungen ›Russen‹ in Berlin – Ein Vergleich zwischen russischen Deutschen und russischen Juden« untersucht **Astrid Baerwolf** die Auswirkungen der deutschen Migrationspolitik auf die Lebenssituation der Spätaussiedler und eingewanderten russischen Juden in Deutschland. Sie zeigt auf, dass die Migrationsprozesse der post-sowjetischen Migranten im Wesentlichen von den ethnisch definierten Einwanderungswegen der deutschen Aufnahmegesellschaft gelenkt und vorstrukturiert werden. In den von deutscher Seite festgelegten ethnischen Zuordnungen sieht sie identitätskonstruierende Vorgaben zum »Deutschsein« bzw. »Jüdischsein«,

die von den Zuwanderungsgruppen aufgenommen und reproduziert werden. Hinsichtlich des Selbstverständnisses bzw. der Identitätskonstruktionen der Migranten unterscheidet Baerwolf zwischen den Ebenen der *Ich-* und der *Wir-Identifikation*. Während die ethnische Herkunft und der davon abgeleitete Einreisestatus für den individuellen Selbstentwurf der jungen Migranten von nachrangiger Bedeutung sind, spielen diese Faktoren für das Gruppenzugehörigkeitsgefühl eine entscheidende Rolle. Die ihnen zugewiesene Ethnizität wird von beiden post-sowjetischen Zuwanderungsgruppen bewusst zur Grenzziehung zwischen ihnen herangezogen. Dabei werden Stereotype reaktiviert, die im sowjetischen Ethnizitätsdiskurs schon vorhanden waren. »Von beiden Seiten empfundene ökonomische und soziale Ungleichheiten präsentieren sich in den stereotypen Zuschreibungen im ethnischen Gewand [...] und werden als fundamental verschiedene Mentalitäten verstanden.«

Im Mittelpunkt der Untersuchung von **Maria Savoskul** steht der Zusammenhang zwischen der ethnischen Selbstidentifizierung der Russlanddeutschen, den genutzten Binnenstrukturen sowie der Intensität ihrer Nutzung und dem Grad der Integration in die aufnehmende deutsche Gesellschaft. Mit ethnischer Identifikation bzw. Identifizierung meint Savoskul die Selbst- oder auch Fremdbeschreibung von Personen und deren Zuordnung zu einer ethnischen Gruppe. In ihrem Beitrag konzentriert sich die Autorin allein auf die ethnische Selbstidentifizierung der Russlanddeutschen und unterscheidet drei Typen der ethnischen Identifikation: die Selbstbeschreibung als »echte Deutsche« und die Zuordnung zu den Deutschen, die Identifizierung als »Russlanddeutsche«, die sich zwischen zwei Welten bewegen, sowie die Identifizierung als »Russaki« bzw. »Russen«. Savoskul stellt fest, dass je nach ethnischer Identifikation verschiedene Binnenstrukturen genutzt werden und diese sich deshalb auch unterschiedlich auf den Integrationsprozess auswirken.

In Anlehnung an Elwert fördern ethnische Binnenstrukturen die Integration in die aufnehmende Gesellschaft. Den russlanddeutschen Einwanderern der frühen Einwanderungswellen (vor 1988), die sich überwiegend auch als »echte Deutsche« identifizieren, halfen sie, sich in die bundesdeutsche Gesellschaft einzufügen. Für Russlanddeutsche, die sich als Wandler zwischen zwei Welten bezeichnen, haben, so Savoskul, die Binnenstrukturen ebenfalls eine integrierende Wirkung. Sie werden benötigt, um die Normen und Werte der deutschen Gesell-

schaft kennen zu lernen und sich an diese anzupassen. Für den dritten Typ der ethnischen Identifikation, den »Russaki«, stellt Savoskul fest, dass die Binnenstrukturen eher integrationshemmend wirken. Zwar geben sie den Betroffenen Rückhalt und Sicherheiten, fördern aber zugleich eine Absonderung von der bundesdeutschen Gesellschaft. Da diese Gruppe die zahlenmäßig größte ist, plädiert Savoskul für eine russlanddeutsche Einwanderungspolitik, die sich die spezifischen Binnenstrukturen der sich als »Russaki« definierenden für deren Integrationsprozess zu Nutze macht.

In seinem Beitrag »Im Wechselbad der kulturellen Identitäten« beschreibt **Ulrich Reitemeier** Identitätsorientierungen und deren Erzeugungsmechanismen im »Prozess des Übergangs russlanddeutscher Aussiedler in das Staatsvolk der Deutschen«. Er geht davon aus, dass die Russlanddeutschen aufgrund ihrer Lebenssituation in der ehemaligen Sowjetunion ein Potenzial für Hybridität mitbringen. Sie verfügen über kollektivgeschichtliche und biografische Erfahrungen sowohl im Umgang mit Marginalität als auch im Zusammenleben mit Angehörigen anderer Kulturen und Nationen. Nach Reitemeier dienen genau diese Erfahrungen als Orientierungshilfen für die Identitätsarbeit der Russlanddeutschen in ihrem Aussiedlungs- und Eingliederungsprozess.

Reitemeier beschreibt vier Typen sich nacheinander ausbildender Identitätsorientierungen, die mit dem Eingliederungsprozess einhergehen. Diese Identitätsänderungen werden u.a. durch Mechanismen des Aufnahme- und Anerkennungsverfahrens, durch den gesellschaftlichen Diskurs über die Stellung der »neuen Deutschen« sowie durch die Situation des Nicht-Akzeptiertseins hervorgebracht. Reitemeier betont, dass sich Migranten per se in einer kulturell hybriden Lebenslage befinden, zu deren Bewältigung ein hybrides Identitätsbewusstsein erforderlich ist. Durch das Aufnahmeverfahren, das den Russlanddeutschen eine absolute Identifikation mit Deutschtum und Deutschland abverlangt, wird ihnen gerade diese Möglichkeit der Ausbildung identitätsoffener Orientierungen, der Ausbildung eines hybriden Identitätsbewusstseins erschwert.

In ihrem Beitrag »Akteure der (extremen) Rechten als Sprecher der Russlanddeutschen? Eine explorative Analyse« beschreibt **Tatiana Golova** zunächst das politische Verhalten der Russlanddeutschen sowie das Problem der Etablierung einer politischen Vertretung. Dabei stellt

sie fest, dass die politische Bindung an die Christliche Demokratische Union bei den Russlanddeutschen stark ausgeprägt ist. Golova führt dies jedoch weniger auf eine konservativ politische Haltung, oder auf eine subjektive ›Dankbarkeit‹ der Aussiedler zurück, sondern vielmehr darauf, dass die Unionsparteien die Aussiedler als zum deutschen Volk dazugehörig klassifizieren, während SPD und Grüne sie als ›gewöhnliche‹ Zuwanderer betrachten. Die Aussiedler unterstützen, nach Golova, mit ihrer Stimmenabgabe an die CDU »dasjenige Klassifikationsprinzip, das ihnen einen objektiven Vorteil bietet«. In Anlehnung an Bourdieus Konzept zur politischen Repräsentation zeigt Golova auf, warum die CDU die Interessen der Russlanddeutschen im politischen Feld weiterhin nur unzureichend repräsentieren wird und weshalb die Russlanddeutschen unter den etablierten Parteien keine geeignete politische Vertretung finden werden.

Des Weiteren untersucht Golova die Haltung der (extremen) Rechten gegenüber den russlanddeutschen Aussiedlern und deckt dabei eine Diskrepanz zwischen der Anerkennung der Russlanddeutschen nach dem ›völkischen Abstammungsprinzip‹ einerseits und ihrer alltagskulturell geprägten Ablehnung andererseits auf. Nur unter den Inhabern eines größeren symbolischen Kapitals innerhalb des rechtsradikalen politischen Feldes dominiert die Idee der völkischen Abstammung und damit eine wohlwollende Haltung gegenüber den Russlanddeutschen. An der politischen Basis hat sich das alltagskulturell und fremdenfeindlich geprägte Bild des ›Russen‹ durchgesetzt.

Nach Golova könnte eine Abkehr vom Abstammungsprinzip und die Hinwendung zum Identitätsangebot ›Zuwanderer‹ den Russlanddeutschen eher dazu verhelfen, geeignete politische Vertreter zu finden bzw. zu etablieren. Denn »die spezifischen Probleme von russlanddeutschen Aussiedlern in der bundesdeutschen Gesellschaft haben mehr mit deren Migrantensituation zu tun als mit ihrer ethnischen Kategorisierung«.

Vladimir Ilyin untersucht in seinem Aufsatz »Religiosität als Faktor der Immigrationspraxis ethnischer Deutscher in die Bundesrepublik Deutschland« die Rolle der Religion im Identitätsfindungsprozess der Russlanddeutschen. Ausgehend von der Bourdieu'schen Kulturtheorie beschreibt Ilyin das religiöse Feld als ein Kraftfeld, in dem sich die Kräftelinien zwischen den Akteuren in Abhängigkeit von deren Zugangsmöglichkeiten zu den verschiedenen Kapitalsorten und von der Qualität des zugänglichen Kapitals ausbilden. Auch im religiösen Feld

geht es, so Ilyin, wie in jedem anderen sozialen Feld letztlich nur um Machtgewinn und Machterhaltung. Ilyin beschreibt in seinem Beitrag, wie die religiöse Zugehörigkeit der Russlanddeutschen nicht nur zu einem zusätzlichen Marker für ihr »Deutschsein« geworden ist, sondern wie sie darüber hinaus den Immigrationsprozess in die Bundesrepublik lenkt. In orthodoxen Kirchen getaufte oder auch konfessionslose Russlanddeutsche werden von den deutschen Behörden der katholischen oder protestantischen Kirche zugeordnet, die Kategorie »konfessionslos« ist im Einwanderungsprozess nicht vorgesehen. Allein die Möglichkeit, ausreisen und das »Deutschsein« über die Zugehörigkeit zu einer typisch deutschen Konfession bestätigen zu können, schafft unter den Russlanddeutschen in Russland, so Ilyin, »eine soziale Situation, die für die Hinwendung zum Glauben« günstig ist.

Insbesondere betrachtet Ilyin die Glaubensgemeinschaft der Mennoniten. Er bezeichnet ihre kulturellen, sozialen und religiösen Felder, die sie ausbilden, als relativ geschlossen und sieht gerade darin den Grund für ihre erfolgreiche soziale Integration in die deutsche Gesellschaft. Zwar sind die Mennoniten in Deutschland sozial gut integriert, sie bleiben aber, so Ilyin, aufgrund ihrer kulturellen Geschlossenheit eine soziokulturelle Randgruppe.

Ankunfts- und neuer Lebensort: Exklusion und ihre Folgen

Sabine Zinn-Thomas kritisiert in ihrem Beitrag »Kriminelle, junge Spätaussiedler – Opfer oder Täter? Zur Ethnisierung des Sozialen«, dass in den öffentlichen Diskursen, vor allen Dingen in den Medien, delinquentes Verhalten junger Spätaussiedler stets auf mangelnde Integrationsfähigkeit und kulturelles Anderssein zurückgeführt wird. Dabei, so Zinn-Thomas, existiert auf politischer wie wissenschaftlicher Seite bereits die Erkenntnis, dass das kriminelle Verhalten der jungen Aussiedler in erster Linie mit den sozialen Verhältnissen in Verbindung gebracht werden kann, welche aber nicht zwangsläufig mit dem Migrationsschicksal in Zusammenhang stehen. So sehen sich Aussiedler nicht nur als Opfer der Umstände, sondern auch als Opfer einer Medienkampagne. Auf der anderen Seite sind die Einheimischen ebenso empfänglich für Deutungen, die sie in der Opferperspektive bestätigen (Opfer staatlicher Zuwanderungspolitik, Opfer von kriminellen Übergriffen). Zinn-Thomas verdeutlicht, dass die Frage nach Opfer

oder Täter nicht nur eine Frage der Perspektive, sondern kulturellen Zuschreibungsprozessen unterworfen ist, »die weniger mit der Wirklichkeit selber als vielmehr mit unseren Vorstellungen davon zu tun haben«. »[…] wenn wir heute darüber nachdenken, inwiefern die jugendlichen Spätaussiedler tatsächlich Opfer oder Täter vor dem Hintergrund ihres Migrationsschicksals sind, ihre scheinbare kulturelle Fremdheit durch Integrationsmaßnahmen überwunden werden kann oder zwangsläufig in kriminelles Verhalten münden muss, dann müssen wir vor allem auch nach den dahinterliegenden Werten, Symbolen und Bedeutungen fragen – wie sie von den jeweiligen Stichwortgebern […] festgelegt werden«. So weist Zinn-Thomas darauf hin, dass Politik, Medien und Wissenschaft nach wie vor Paradigmen und Kategorien setzen, die auf binäre Identitätskonstruktionen zurückzuführen sind und ihrer Struktur nach einem nationalstaatlichen Profil entsprechen. Darüber hinaus greifen sie weiterhin auf einen statischen Kulturbegriff zurück, der Kultur als homogenes Ganzes, in das es sich zu integrieren gilt, begreift. Die Prozessualität und Dynamik von Kultur bleiben dabei ausgeblendet. Für die jungen Spätaussiedler bedeutet dies, dass sie Opfer und Täter zugleich sind: Opfer, weil sie die Abwehrreaktionen einer Gesellschaft erfahren, die in diesem Verhalten klassischen Konzepten nationaler und kultureller Selbstvergewisserung folgt; »Täter, wenn sie im Spannungsfeld von sozialer Herkunft und Stellung sowie kulturellen Zuschreibungsprozessen straffällig werden«.

In ihrem Beitrag »Deutsch oder Fremd? Staatliche Konstruktion und soziale Realität des ›Aussiedlerseins‹« kritisiert **Irina Rabkov** zunächst die Einseitigkeit der Integrationsforschung, die Migranten als alleinige Akteure des Integrationsprozesses betrachtet und deren soziale Netzwerke sowie Interaktionen vor, während und nach der Migration kaum berücksichtigt. Migrationsbedingte Probleme und Ungleichheiten lassen sich, so Rabkov, mit dem Integrationsparadigma nur unzureichend erfassen, da ihm die Vorstellung von einer homogenen Gesellschaft sowie ein statischer Kulturbegriff zugrunde liegen. Deshalb plädiert sie in Anlehnung an Elias/Scotson (1993) für eine Perspektive, die die sozialen Verflechtungen der Migranten einbezieht sowie Machtverteilungen und funktionale Interdependenzen aufdeckt. Dementsprechend formuliert Rabkov die These: »Der Ursprung der sozial randständigen Position ist als Resultat der sozialen Ausschließungsprozesse zu betrachten, die durch Machtverhältnisse bedingt werden, die sich durch eine soziale Verflechtung auszeichnen.« In einem zweiten Schritt un-

tersucht Rabkov die Rolle des Nationalstaates bei der Konstruktion von sozialer Wirklichkeit und von Migrantenbiografien. Anhand einer historischen Betrachtung der Aussiedler-Zuwanderung bis in die 1990er Jahre hinein stellt sie fest, dass »mit der [...] Einheit und dem Unterzeichnen der endgültigen Regelung bzgl. der ehemaligen deutschen Ostgebiete [...] die Kongruenz zwischen der Bevölkerung und dem Territorium erreicht und der Staatsbildungsprozess in der BRD abgeschlossen [wurde]«. Die ethnische Abstammung als Zugehörigkeitskriterium zur nationalen Deutschen Gemeinschaft wurde entsprechend den konstitutiven Prinzipien des Nationalstaates durch ein territoriales ersetzt. Dadurch wandelte sich die Wahrnehmung von Aussiedlern in der deutschen Politik wie Öffentlichkeit. Galten sie in den 1970er Jahren als »Deutsche wie du und ich« (Spiegel 1970), an deren Integrationsproblemen weder die Medien noch der öffentliche Diskurs ein besonderes Interesse hatten, so werden sie heute als Fremde mit erheblichen sprachlichen Defiziten und kulturellen Andersartigkeiten betrachtet, über deren Eingliederungsprobleme die Medien nicht müde werden, zu berichten.

Multiple Lebensorte und transnationale Lebensprojekte

Tsypylma Darieva untersucht in ihrem Beitrag »Russlanddeutsche, Nationalstaat und Familie in transnationaler Zeit« die Rolle des deutschen Staates bei der Konstruktion und Gestaltung transnationaler Räume im Migrationsprozess der Russlanddeutschen. Dabei stellt sie zunächst den in den 1950er und 1960er Jahren gebräuchlichen Begriff »Vertriebene« dem Terminus »Spätaussiedler« gegenüber. Darieva stellt fest, dass »es bei dem Identitätskonzept der Vertriebenen deutlich um den Heimat*verlust* sowie um die Erinnerung an die *verlassene* Heimat als positive Legitimationsressource ging [...]«. Spätaussiedler dagegen »gewinnen [...] ihre ›historische‹ Heimat durch ›Rückkehr‹ gerade zurück und müssen sich daher im Integrationsprozess mit einem anderen Beziehungsmuster auseinandersetzen«. Während die Zuwanderung der Vertriebenen den Deutschen ermöglichte, sich nicht nur als Kriegstäter, sondern auch als Opfer wahrzunehmen und dadurch eine positive deutsche »Wir-Identität« aufzubauen, unterblieb im Falle der Immigration von Aussiedlern und Spätaussiedlern diese positive Wirkung auf den »Identitätshaushalt« der Deutschen. Das bedeutet nach Darieva jedoch nicht, dass das Vertriebenenschicksal als Zugangskri-

terium zur deutschen Staatsbürgerschaft keine Rolle mehr spielt. Die Einwanderungsregulierungen des deutschen Staates definieren Spätaussiedler in erster Linie wegen ihres Bekenntnisses zum deutschen Volkstum als rückkehrende Deutsche und betrachten in einem untergeordneten Schritt das Vertriebenenschicksal der betreffenden Familien.

Des Weiteren zeigt Darieva auf, wie konkrete staatliche Regulierungen die Entstehung von russlanddeutschen Familiennetzwerken über nationale Grenzen hinweg sowie Mehrstaatlichkeit innerhalb dieser Familien fördern. Dieser »Zugehörigkeitspluralismus« führt zu transnationalen Identifikationen, die einen dynamischen und flexiblen Umgang mit der nationalen Identität bedingen können. Somit haben, nach Darieva, Spätaussiedler Transnationalität als integralen Bestandteil ihres neuen Zuhauses etabliert und sind dadurch innerhalb eines zunehmend transnational geprägten Europas den einheimischen Deutschen gegenüber im Vorteil.

Im Mittelpunkt der empirischen Studie »Heimat? Ethnische Identität und Beheimatungsstrategien einer entbetteten ›Volksgruppe‹ im translokalen Raum« von **Michael Schönhuth** steht die Frage, welche Rolle das Selbst- und Fremdkonzept Heimat bei der Bestimmung eigener Identität sowie bei Migrations- und Bleibeentscheidungen spielt. Schönhuth weist zunächst darauf hin, dass der unter den Russlanddeutschen, insbesondere von der Erlebnisgeneration, verwendete Heimatbegriff sich von dem Heimatverständnis der deutschen Aufnahmegesellschaft erheblich unterscheidet. Während der Begriff in Deutschland weitgehend diskreditiert ist und dementsprechend kaum benutzt wird, spielt er für die älteren Russlanddeutschen bei der Darstellung ihres persönlichen Schicksals sowie bei ihren Migrationsentscheidungen eine zentrale Rolle. In Anlehnung an Pfister-Heckmann (1998) unterscheidet Schönhuth drei Phasen russlanddeutscher Heimaterfahrungen, die den Orientierungsrahmen ihrer Beheimatungsstrategien in der bundesdeutschen Gesellschaft bilden. Vor dem Hintergrund eines nach dem Zweiten Weltkrieg ausgebildeten Heimatverständnisses, das durch den Rückzug auf die »enge Lebenswelt« der Familie geprägt ist, untersucht Schönhuth, wie sich die Russlanddeutschen in Deutschland tatsächlich beheimaten bzw. beheimatet werden und ob eine Beheimatung jenseits von Raum und Nation stattfindet bzw. stattfinden kann. Unter Beheimatung versteht er dabei, in Anlehnung an Greverus (1979), eine »emotionale Bezogenheit auf einen soziokulturellen Raum, […] [die] sich erst einstellen [kann], wenn dem Subjekt Identität,

Sicherheit und aktive Lebensgestaltung ermöglicht wird« (Greverus 1979: 13). Schönhuth schlägt vor, Beheimatung auch durch aktive Identitätspolitik in Vereinen, Verbänden, im politischen Lobbyismus, in Publikationsorganen und Medien mit dem Ziel der Ausbildung einer kollektiven Identität voranzutreiben. »Die vielleicht vielversprechendste, weil offenste Form der Beheimatung ist« jedoch, seiner Meinung nach, »die der netzwerklichen Neuorientierung und Neueinbettung [...] in einem translokalen soziokulturellen Raum«.

In ihrem Beitrag »Russlanddeutsche als Vermittler im interkulturellen Dialog« beschreibt **Olga Kourilo** deutsche Migranten aus Russland als kulturelle Hybride, die schon in ihrem Herkunftsland ein bikulturelles Bewusstsein ausgebildet haben. Dabei entwirft sie eine Typologie russlanddeutscher Hybridität und unterscheidet zwischen »Deutschen in Russland«, »russischen Deutschen« sowie »deutschen Russen«. Zur ersten Gruppe zählt sie diejenigen, die in Russland in einer kulturellen Isolation lebten und sowohl kulturell als auch mental Deutsche geblieben sind. Als »Russische Deutsche« bezeichnet Kourilo die Russlanddeutschen, die aufgrund ihrer Lebenssituation (keine geschlossene Gemeinschaft, vereinzeltes Siedeln an verschiedenen Orten) stärker von der russischen Kultur beeinflusst worden sind und sowohl die deutsche Sprache als auch russlanddeutsche Sitten und Gebräuche größtenteils vergessen haben. Ihrer Meinung nach sind die meisten Russlanddeutschen dieser Gruppe zuzuordnen. Sie unterscheiden sich von den Russen, aber auch von den »deutschen Russen« durch ihre Abstammung sowie durch ihr offenes Bekenntnis zum »Deutschsein« und stellen aus Kourilos Sicht typische Hybride dar. Noch stärker von der russischen Kultur beeinflusst sind die »deutschen Russen«, die sich als Russen bezeichnen, sich jedoch ihrer deutschen Abstammung weiterhin bewusst sind. Zu dieser Gruppe zählt Kourilo auch die russischen Ehepartner der Russlanddeutschen sowie deren Kinder.

Neben diesen »Typen« russlanddeutscher Zuwanderer beobachtet Kourilo unterschiedliche Akkulturationspräferenzen, die sie zu Assimilations-, Integrations-, Isolations- und Marginalitätsorientierungen zusammenfasst. Dabei sieht sie in der Integrationsorientierung das geeignete Konzept, die mitgebrachte kulturelle russisch-deutsche Hybridität zu bewahren und auszubauen. Allerdings, so Kourilo, werden Russlanddeutsche, die ihre hybride transnationale Identität beibehalten wollen, von der deutschen Aufnahmegesellschaft stets als »fremde Deutsche« betrachtet werden.

Autorinnen und Autoren

Astrid Baerwolf, M.A., Europäische Ethnologie und Anglistik/Amerikanistik an der Humboldt Universität Berlin, Social Anthropology an der University of Toronto, Kanada, wissenschaftliche Mitarbeiterin im Brandenburgischen Haus der Kulturen »Al Globe« in Potsdam sowie Lehrbeauftragte am Institut für Europäische Ethnologie der Humboldt Universität Berlin.

Dorothea Brommler, Dipl. Politikwissenschaft und Soziologie an der Universität Augsburg, wissenschaftliche Mitarbeiterin bei verschiedenen Projekten zur Aussiedler-Integration in Riedlingen/Württemberg.

Joachim Brüß, Dr. rer. soc., wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung, Universität Bielefeld, z.Z. zuständig für die Koordination und Auswertung einer durch die DFG geförderten quantitativen Längsschnittstudie zur Interaktion und Integration von deutschen, türkischen und Aussiedler-Jugendlichen.

Tsypylma Darieva, Dr. phil. Ethnologie, von 2003 bis 2004 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Max Planck Institut für Sozialanthropologie im Bereich »Integration and Conflict«, Forschungsaufenthalt in Kasachstan, von 2002 bis 2003 London School of Economics and Political Studies, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Projekt »Transmission of Grievance after Violent Loss«.

Tatiana Golova, Dipl. Soziologin, Studium der Soziologie an der Staatlichen Universität St. Petersburg (Russland); Forschungsprojekte am Institut für Soziologie der Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg, z.Z. Promotion an der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg zu sozialen Räumen, gefördert durch das Landesgraduiertenförderungsprogramm Sachsen-Anhalt.

Vladimir Ilyin, Dr. phil., seit 2002 Professor für Soziologie an der Soziologischen Fakultät der Staatlichen Universität St. Petersburg, von 1997 bis 2002 Professor in der Abteilung Marketing und von 1991 bis 2001 Leiter des Forschungszentrums für Soziologie an der Staatlichen

Universität Syktyvkar, darüber hinaus von 1996-2003 Dozent für Soziologie am Zentrum für Sozialwissenschaftliche Weiterbildung in Moskau, Valdosta, mehrere Forschungsprojekte und -aufenthalte finanziert durch INTAS und TEMPUS, Ford-Stiftung, Fulbright, DAAD und durch das ZDES.

Sabine Ipsen-Peitzmeier, Dipl. Soziologion, Online-Redakteurin und Übersetzerin, arbeitet als freie Autorin über arabisch-islamische Gesellschaften und deren Literatur, war von 2002 bis 2005 wissenschaftliche Mitarbeiterin am vom DAAD-geförderten Zentrum für Deutschland- und Europastudien (ZDES) der Staatlichen Universität St. Petersburg (SPbGU), Mitbegründerin des Instituts für Verständigung durch Bildung (ivb e.V.), 2004 Projektverantwortliche für die Weiterbildung junger russischer Arbeitnehmer aus in Russland ansässigen deutschen Unternehmen.

Markus Kaiser, Dr. rer. soc., seit 2005 Gastprofessor und DAAD-Langzeitdozent am Lehrstuhl für vergleichende Soziologie der Soziologischen Fakultät sowie Wissenschaftlicher Geschäftsführer des Zentrums für Deutschland- und Europastudien an der Staatlichen Universität St. Petersburg, von 1999-2005 wissenschaftlicher Assistent für Entwicklungssoziologie an der Fakultät für Soziologie der Universität Bielefeld und Mitarbeiter am Institut für Weltgesellschaft der Universität Bielefeld, 2001 Fellow am Zentrum für Entwicklungsforschung der Universität Bonn. Von 2001-2004 projektverantwortlicher Direktor des DAAD-geförderten Zentrums für Deutschland- und Europastudien (ZDES) an der Staatlichen Universität St. Petersburg.

Olga Kourilo, Dr. phil., seit 2004 Dozentin an der Europa-Universität Viadrina in Frankfurt an der Oder, seit 1997 mehrere Forschungsprojekte am Seminar für Osteuropäische Geschichte der Rheinischen Friedrich-Wilhelm-Universität Bonn sowie am Institut für Europäische Ethnologie der Humboldt Universität Berlin, von 1995-2001 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Ethnologie und Anthropologie der Russischen Akademie der Wissenschaften in Moskau.

Irina Rabkov, M.A., Soziologie und Englische Philologie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, wissenschaftliche Mitarbeiterin in der kriminologischen Abteilung des Max Planck Instituts für ausländisches

und internationales Strafrecht in Freiburg, von 1990-1996 Studium der Erziehungswissenschaften und Englischen Philologie an der Moskauer Staatlichen Pädagogischen Universität.

Ulrich Reitemeier, Dr., Dipl. Soziologie an der Universität Bielefeld, seit 1979 wissenschaftlicher Mitarbeiter in unterschiedlichen Projekten des Instituts für Deutsche Sprache in Mannheim, seit 1987 Dozententätigkeit in der Logopäden- und Ergotherapeutenausbildung im Fach Soziologie, von 1994-1998 Mitarbeit in der Forschungswerkstatt für Biografieanalyse, Interaktionsanalyse, Analyse sozialer Welten am Institut für Soziologie der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg.

Retterath, Hans-Werner, Dr. phil., seit 1998 stellvertretender Leiter des Johannes-Künzig-Instituts für ostdeutsche Volkskunde in Freiburg, seit 1994 wissenschaftlicher Mitarbeiter an diesem Institut, zweiter Vorsitzender der Kommission für deutsche und osteuropäische Volkskunde in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde e.V. sowie Mitherausgeber des Jahrbuchs für deutsche und osteuropäische Volkskunde.

Maria Savoskul, Dr. phil., seit 1998 wissenschaftliche Assistentin am Institut für Geografie der Staatlichen Universität Moskau, von 2001 bis 2002 DAAD-Stipendiatin am Institut für Geographie der Universität Erlangen-Nürnberg, 1998 Promotion zum Thema »Veränderungen der sozioökonomischen Situation der russischen Bevölkerung in den ehemaligen Sowjetrepubliken«, 1998-2001 wissenschaftliche Mitarbeiterin an einem INTAS-Kooperationsprojekt der Universitäten Potsdam, Plymouth, Chisinàu/Moldawien, Voronesch, Barnaul und Moskau zum Thema »Sozial-ökonomische Transformation des ländlichen Raumes in Russland in den 90er Jahren«.

Michael Schönhuth, Dr. phil., Privatdozent am Lehrstuhl für Ethnologie an der Universität Trier sowie freie Beratungs- und Trainertätigkeit in den Bereichen Organisationskultur & Organisationsentwicklung, Projektmanagement, partizipative Beratungsverfahren (bes. PRA), Feldforschung in Nordghana und Herrenberg (Württemberg).

Rainer Strobl, Dr. phil., wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung der Universität Bielefeld sowie Vorstandsmitglied des arpos Instituts e.V. in Hannover.

Waldemar Vogelgesang, Dr. habil., Privatdozent und seit 2004 Vertretung der C4-Professur Allg. Soziologie im Fach Soziologie am Fachbereich IV der Universität Trier, Mitbegründer der interdisziplinären Forschungsgruppe Jugend- und Medienkultur, die seit 1995 empirisch im Bereich Jugend-, Medien- und Kulturforschung arbeitet.

Sabine Zinn-Thomas, Dr. phil., seit 1998 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Volkskunde der Universität Freiburg, z.Z. Arbeit an der Habilitationsschrift »›Wir und die Anderen‹. Über das Zusammenleben mit Fremden in einer Gemeinde im Hunsrück«.

bibliotheca eurasica/Weltgesellschaft